



ما خطایست عرضاً خف فرزند انجمن کتابخانه وقفیه
۱. عمری لایحه

مشاهیر فضلادین

واعلم علمادین اوده مشی

چاقراحد زاده احمد افندی

خواجهدنک پسندیده و کزیده سی اولاد

نظم الفرائد اسمی ایله مسمی کتاب

لطیف کندی نسخه لرندن استناخ

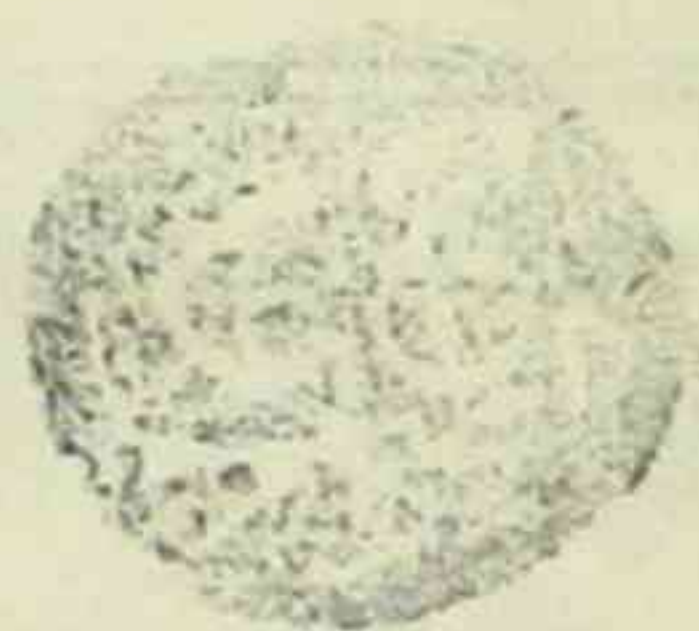
و تصحیح اولته رقعدن

بود دفعه طبع

اواندی

T. C.
MILLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGİP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2321

ملاح



نمود
۹۹



P. 4

2673



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له اوجوب والوجود لذاته * ودل على ذاته بذاته وآثار صفاته * والصلاة والسلام على من ارسله بالهدى واظهر آياته * وعلى آله واصحابه نجوم هداته وجملة بناته (وبعد) فيقول خادم خزان الشريعة الغراء * والملة الحنفية السمحة البيضاء * الراجي الفوز بالسعادة * عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده * ان الحكمة الاكھمة من ابدع الملك والملوك * والسمر من اسرار الجبروت * ليس الرفع الاستارع من آيات اسرار الالهة * وكشف الاسرار عن آثار اوصاف الربوبية * ولا سبيل الى ذلك الكثر المخزون * والاخذ من درة المكنون * في البحر المشحون * الا بالاطلاع على المعارف الاكھمة في مقام الشهود * والوقوف بما استقر عليه حلة الشرع في القرآن المشهود * ولقد اعتلى امواج بحارها في السابطين الاولين * وازداد نضارة رباضتها في السلف الصالحين الا انه لما لم تقتض الحكمة الالهية الثبات على لاتفاق * لتشت

الآراء

الآراء في الاقطار والآفاق * ثم بعناية الله تعالى لم يزل جم غفيرة عن مناهج حق اليقين * وجمع كثير عن مسالك علم اليقين * لكن لتعسر العروج الى معارجهما * وعدم تيسر الارتقاء الى مدارجهما * وقف تيرهما ثنية الوداد بالعقول * بل دنى تعيين آثار شمسهما على الافول * واطال ما احدث نفسي بان انظم درر فرائدهما بنظم غريب * وغرر فوائدهما بترتيب عجيب * لكن عزة المأخذ ورفعة المرام * ردداني في الاخذ بين الاقدام والاحجام * ثم لما وقفت بخزائن الكتب الفاخرة * وجواهر الحقايق وكنوز العلوم الزاخرة * وزواهر الدقايق نظمتها ليقرع الاسماع آثار المسالك العلية * وينجلي للضماثر انوار المذاهب الجليلة * ويشاهد لاسمائها الحسنى شواهد الامتياز * وتعاين لعنايته العلياد لائل الاعجاز * ويتبين الاسرار في خزائن الكتب المكنون * ويرفع عن وجود معاني آياته استار الظنون * راجيا من كل الامور لديه * ان ينفعني به في مقامى بين يديه * وان يجعله خالص الوجهه الكريم * ووسيلة الى الفوز بجنات النعيم * يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم * وحيث جعت الفوائد ونظمت الفرائد * سميت نظم الفرائد * وجمع الفوائد * مشتملا على اربعين فريدة مع الشواهد والعوائد * ومع ما يحتاج اليه من الفوائد والزوائد * (الفريدة الاولى) في تفسير الوجوب (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الوجوب بالذات تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم والواجب بذاته ما يجب ان يتحقق حقيقة بلا مدخل الغير كما في تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة وقد عبر عنه بكون الذات عين الوجود بمعنى انه كان وجودا خاصا قائما بذاته غير منزع من غيره (وفي شرح العقائد لجلال الدين الدواني ان هذا مذهب محقق المتكلمين) وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انه يفسر بكون الذات مقتضية لوجوده فالواجب ما اقتضى ذاته وجوده كما في المواقف وشرحه الشريف وهو المشهور واختاره صاحب الصحايف وقد عبر عنه بكون الذات علنة تامة لوجوده كما هو المصرح في شرح الدواني والمستفاد من حكمة العين والتفسير الكبير لفخر الدين الرازي (استدل مشايخ الحنفية بان ما قد اجمع

عليه الاجماع من ان ذات الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه بوجوب
ان ذات الواجب لا يسبقه ولا يلحقه العدم حتما وذلك مع القطع بكون
الوجود عين الذات في ذات الواجب بوجوب تفسير وجوب الوجود
يتحقق الذات في نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم (واحتج مشايخ
الاشاعرة بان ضرورة الوجود ثابتة وانها بسبب الذات لا بسبب الغير
فاذا تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات تحققت الوجوب الذاتي من حيث
انه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات وان لم يتحقق لم يتحقق الوجوب
من حيث انه لم يتحقق ضرورة المذكورة وعدم تحقق ذلك محال
فالوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات فالوجود باقتضاء الذات
كافي الصحايف الامام السمرقندي (الجواب انه لما ثبت ان الوجود غير
زائد على الذات بل عينه لا يتصور فيه الاقتضاء وان الشئ مالم يكن موجودا
لا يتصور منه الاقتضاء كانه مالم يوجد لم يوجد اذا لا يجاد فرع الوجود
وانه لو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها
نفسها كما في شرح العقائد للدواني (فائدة) في تعديل العلوم ان ما يتصور
ان اقتضى ذاته الوجود فواجب او العدم فمتنع اولا فممكن لكننا
معاشر الخفية لا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات
خصوصا في الواجب والذات للمعدوم لاسيما المتنع فكيف يقتضي
بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب ان يتحقق بلا مدخل للغير
فواجب والا فان وجب عدمه لنفس المفهوم فمتنع والا فممكن (الاول
يسمى واجبا بالذات والثاني ممتعا بالذات والثالث ممكنا بالذات (ولا يرد
ما ذكر وهو ان الوجود غير زائد على الذات ولا ذات للمتنع (الفريدة
الثانية) في ان الوجوب عدمي ام لا (فذهب مشايخ الخفية الى
ان الوجوب ليس امرا زائدا على الذات ولا عدميا ولا اعتباريا كما هو
المصرح في تعديل العلوم وشرحه والمستفاد من الصحايف وغيره
واختاره الامام الرازي في الاربعين (وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة
الى ان الوجوب امر اعتباري لا وجود له في الخارج كما في المواقف
والطوال وغيرهما احتج مشايخ الخفية بان الوجوب يؤكد الوجود

فلو كان الوجوب عدميا لكان احد النقيضين سببا لتاكدا لا خروانه
محال وبان الوجوب ينقض اللاوجود والداخل تحت اللا وجوب
اما المتنع واما الممكن الخاص وهما يجوز ان يكونا معدومين
فاذن اللا وجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما واذا كان
اللا وجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان احد النقيضين
لا بد وان يكون ثابتا كما في الاربعين وبانه لا فرق بين قولنا وجوبه
عدمي وبين قولنا ليس له وجوب لعدم تمايز بين العدميات
فلا يكون فرق بين الوجوب المتني ونفي الوجوب فيلزم نفي
الوجوب عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
(وهذا كما قال رئيس العقلاء الشيخ علي بن سينا من ان امكانه
لاي امكانه عدمي ولا امكانه له اي ليس له امكان واحد
لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المتني ونفي
الامكان كما يستفاد من المواقف وغيره (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه
لو كان موجودا لكان اما نفس الماهية او داخلا فيها او خارجا عنها
والاولان باطلان لانه نسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية
والثالث يقتضي جواز كون الواجب ممكنا اذا الخارج يحتاج فيكون
ممكنا وح جاز زواله عن الواجب كما في الصحايف (الجواب انا نختار
الاول ولا نسلم كونه نسبة لان الوجوب عين حقيقة الواجب كما ثبت
برهانه فلا يمكن كونه نسبة كما يستفاد من المواقف وشرحه (وبانه
لو كان وجوديا لكان له وجود وهو يشارك غيره فيه ويمتاز بخصوصية
فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب اتصافها به كان للوجوب
وجوب ويتسلسل والا يمكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب
واجبا كما في الصحايف (الجواب انا تمتع التسلسل اذ وجوب الوجوب
نفسه على قياس ما قالوا ان وجود الوجود عين الوجود واوسلم فحاشا
بعد ان يكون الوجوب عين الذات ان يكون وجوب الوجوب وما بعده
من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم
وجود جميعها كما يستفاد من الصحايف والمواقف (وفي الاربعين

المعارضات بأسرها متعارضة بوجه واحد وهو ان الوجوب لو كان
 عدما محضاً في الخارج لم يكن الشيء في الخارج موصوفاً بأنه واجب
 فهذا يقتضي نفي واجب الوجود لذاته وهو محال (الفريدة الثالثة)
 في ان لوجود هل هو زائد على الذات ام عينها (ذهب مشايخ الحنفية
 الى ان الوجود ليس زائداً على ذات واجب الوجود تعالى ونقدس
 كافي فؤاد الامام السمرقندي في اصول الدين وتعديل العلوم للصمد
 العلامة والى هذا ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري كافي ام البراهين
 للامام السنوسي وشرح التجريد للشريف العلامة (وذهب مشايخ
 الاشاعرة الى ان الوجود زائد على ذات واجب الوجود كافي المواقف
 وام البراهين وغيرهما) وذكر في شرح الصكاييف ان الوجود قد يراد
 به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقد يراد به الكون فعلى
 هذا يكون غيرها انتهى (قال في التعديل جمل الخلاف لفظياً وليس
 كذلك بل هو بحث معنوي مطلوب بالبراهين فالخلاف في ان الوجود
 بمعنى الكون هل نفس كون الذات ذاتاً او عرضاً بالذات بعد
 كون الذات ذاتاً (احتج مشايخ الحنفية بأنه لو كان الوجود صفة زائدة
 قائمة بالذات لزم ان يكون قبل قيام الوجود بهالها وجود فيلزم
 كون الشيء موجوداً مرتين وهذا يلزم تقدم الشيء على نفسه
 ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك
 الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود
 السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود
 ثالث ويسلسل الوجودات الى ما لا نهاية وهو ممتنع كافي المواقف
 وشرحه الشريف (واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو لم يكن وجود
 الواجب مقارناً لماهيته بل كان وجوداً مجرداً قائماً بذاته هو عين ماهية
 الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته امالذاته فيكون كل وجود
 مجرداً لانه مقتضى الذات فيكون وجوداً لم يكن ابداً مجرداً
 عن الماهية وهو باطل (واما غيره فيكون مجرد واجب الوجود لعله
 منفصلة فلا يكون الواجب واجباً لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته

الى غيره هذا خلف (وبان الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان
 هو الوجود المجرد القائم بذاته فالبدء للممكنات اما الوجود وحده
 او الوجود مع قيد التجرد (الاول يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ
 لما الواجب مبدأ له فيكون وجود كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ
 لكل شيء منها لكون الوجودات متساوية تماثلية الماهية وهو ظاهر
 البطلان) والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو عدم العروض
 جزءاً من مبدأ الوجود اي فاعله وهو محال لانه لما جاز كون المركب
 من عدم موجداً مع كونه معدوماً جاز ان يكون عدم الصرف موجداً
 وهو محال ايضاً (الجواب ان النزاع اولا ليس في الوجود المشترك
 بين الموجودات بل في وجوده الخاص فاذا ما صدق عليه انه وجود
 اي يحمل عليه الوجود موافقاً ليس في الواجب امر زائداً بل هو عين
 ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده
 عن الماهية وقبائه بذاته وهو المبدأ للممكنات (ولا يلزم من ذلك
 ان يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجرداً ومبدأ) وبهذا
 القدر تم الجواب عن الوجهين كافي المواقف وشرحه الشريف (فائدة)
 في التعديل وشرحه وجود كل شيء عند اهل الحق عين ماهيته
 فان عني بها حقيقة الشيء المحمولة عليه بهو هو في قوله هو عينها
 تسامح وتجاوز اذ المراد ان وجود الشيء هو عين كون الشيء ماهيته
 فوجود الانسان هو عين كونه حيواناً ناطقاً فان الحيوان الناطق
 هو الموجود لا الوجود او يراد بالوجود الموجود فيراد ان مفهوم الموجود هي
 الماهية لان الوجود عرض عام (الفريدة الرابعة) في ان البقاء
 هو الوجود المستمر زائداً على الوجود (ذهب المشايخ من الحنفية
 الى ان البقاء الوجود المستمر فليس زائداً على الوجود كما في تعديل
 العلوم والى هذا اشار الامام الطحاوي في عقيدته واختاره بعض
 مشايخ الاشاعرة قال القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام
 الرازي البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه (وذهب
 ابو الحسن الاشعري ومن تابعه الى انه صفة وجودية زائدة على

الوجود كما في المواقف وشرحه الشريف وشرح الجوهرية للامام
اللقاني (استدلال المشايخ من الحنفية بأنه لو لم يكن البقاء نفس
الوجود بل كان زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن
الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض
زواله وح بسلسل البقاآت الموجودة المترتبة معا كما في المواقف
وشرحه (واحتج مشايخ الاشاعرة بان الواجب باق بالضرورة
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ثم البقاء لا يكون
عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الوجود متحقق بدون البقاء
كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء كما في المواقف
وشرحه الجواب انه لا يعقل من البقاء الا كونه موجودا ابدامع القطع
في كونه غير زمان وغير واقع فيه اذ ليس بالقياس الى الوجود ماض
ولاحل ولا استقبال كما في الزمانيات والايكون وجوده تعالى زمانيا
فاذا قلنا كان الله تعالى موجودا في الازل وموجودا الآن ويكون
وجودا في الابد لم نرد به ان وجوده تعالى في تلك الازمنة بل اردنا انه
مقارن معها ومستمر مع حصولها من غير ان يتعلق بها كاتعلق الزمانيات
كما في اشارات المرام نقلا عن شرح المواقف فالبقاء ذلك الوجود
مع اعتبار مقارنته الازمنة من غير ان يتعلق بالازمنة فلا يكون معنى
زائدا على الوجود مع انه لو كان البقاء على ما قاله الشيخ يلزم ان يستفيد
ويستكمل الوجود البقاء من التجدد فيكون زمانيا هذا وفي ام البراهين
وشرحه للامام السنوسي بعض الأئمة يقول معنى البقاء الوجود
المستمر في المستقبل كما ان معنى القدم استمرار الوجود في الماضي الى غير
النهاية وكان هذه العبارة يحتاج قائلها الى انها صفتان نفسيتان
ليكون الوجود صفة نفسية ويرد على هذا المذهب انها لو كانتا
نفسيتين لزم ان لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل ان الذات
العلية يعقل وجودها ثم يطلب البرهان على قدمها وبقاتها ولا يذهب
على احد ان هذا لا يرد على ما ذهب اليه الأئمة الحنفية لان الوجود عين الذات
وليس صفة نفسية كما مر برهانه فلا يكون صفتين نفسيتين عند هم

(فائدة) في ام البراهين للامام السنوسي ان القدم بمعنى سلب العدم
السابق على الوجود والبقاء بمعنى سلب العدم اللاحق للوجود
صفتان سلبيتان في الاصح وفي شرح الجوهرية للامام اللقاني ان القدم
والبقاء صفتان سلبيتان عند المحققين من الاشاعرة (الفريدة الخامسة)
في تفسير صفة القدرة ذهب مشايخ الحنفية الى ان القدرة صفة لازمة
له تعالى تتعلق وفق الارادة بمعنى صحة صدور الاثر والتمكن من الترك كما في
تعديل العلوم وفي اشارات المرام لقاضي القضاة البياضي وأشار اليه
في الصحائف (وذهب مشايخ الاشاعرة الى انها صفة مؤثرة في المقدورات
عند تعلقها بها كما في شرح جوهرية التوحيد وشرح المواقف للشريف
العلامة وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني وغيره واحتج مشايخ
الحنفية بان القادر على الفعل قديوم جده وقد لا يوجد وقد كان الله تعالى
قادرا على خلق الف شمس والف قر على هذه السماء الا انه ما اوجده
وصحة هذا النبي والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجودا غير
المعقول من كونه قادرا كما صرح به الامام الرازي في تفسيره وهذا تفصيل
ما قال صاحب الصحائف من انه تعالى كان قادرا على خلق الشمس والاقمار
في هذا العالم لكنه ما خلقهما فالقدرة حاصلة دون التخليق وفي التعديل
ان القدرة ثابتة على المعدومات لا التكوين (واستدل مشايخ الاشاعرة
بان القدرة مؤثرة على سبيل الجواز اي جازان تتعلق بالتأثير وجاز
ان لا تتعلق به وصفة التخليق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عين
القدرة فلا يصح تجريد التأثير عن القدرة واثبات صفة اخرى وان كانت
مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تعالى موجبا لا مختارا
وهو محال صرح بذلك الامام فخر الدين الرازي وأشار اليه صاحب
التعديل (الجواب ان تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب
بمعنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق والاي لزم العجز
واما نعلق تلك الصفة باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز
بمعنى انه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك
اي تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب

فلصفة الخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز (ولا يلزم من جهة ايجابه كونه تعالى موجبا لما عرفت ان معناه انه متى خالق وجب وجود الخلق ولا من جهة جواز انكشاف المذکور كونه قدرة لما عرفت ان جهة جواز غير جهة جواز القدرة فبهذا انكشف الشبهة وان دفع ما في المقاصد ان الحنفية اشتهر منهم القول به وهم ينسبونه الى قدمائهم حتى قالوا ان قول الامام الطحاوي له الحساقية ولا مخلوق اشارة الى هذا الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغابرة للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك (الفريضة السادسة) في ان صفة الارادة هل فيها المحبة والرضا ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا محبة في صفة الارادة وان الارادة لا تستلزم الرضا والمحبة كما في المسيرة الامام ابن الهمام بل الارادة اعم منهما كما في اشارات المرام معزى الى عامة اهل السنة و اشار اليه في العمدة والتمهيد للامام النسفي (وذهب الشيخ الاشعري ونابعوه الى ان المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا كما في شرح الوصية للشيخ الاكل وصرح بذلك امام الحرمين في الارشاد وقال الامدى في الابكار (ذهب منا الى ان المحبة والرضا والارادة بمعنى واحد كما في اشارات المرام) احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وبقوله تعالى والله لا يحب الفساد وحيث دلت الآيات ان الكفر والفساد ليسا برضا لله تعالى ومحبة وقد ثبت ان الكل بارادته فثبت ان الارادة لا تستلزم الرضا والمحبة (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يراد الا ما يكون مرضيا ومحبوبا ومعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ولا يرضى الكفر ديننا (وفي الارشاد لامام الحرمين الرب تعالى وتقديس لا يحب الكفر ولا يرضاه معاقب عليه او المراد بالعباد من وفق للايمان (الجواب ان تعاقب الارادة بالمحبة والمرضى انما هو بالغلبة لا بالازوم اذ كثيرا ما يجد الانسان في نفسه ارادة ما يكره وجوده لامر ما كراداة التي تدواووا وكذلك لا يريد وجود امر يحبه لخلل يلزم من وجوده كما في المسيرة للامام ابن الهمام وما قصدوا من معنى الآية خلاف نصوص القرآن اذ الرضا من الله تعالى الثوب على الفعل او ترك الاعراض

عليه والمحبة قريب من الرضا كما في شرح الوصية للشيخ الاكل (لا يقال الكفر والمعاصي بقضائه تعالى والرضا بالقضاء واجب فيكون الرضا بالكفر واجبا اذ لا شك ان الكفر مقضى لا قضاء (ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضى (والرضا منه تعالى يخلق الكفر ليس بالاجازة سوء الاختيار وذلك لا يستلزم الرضا بالمخلوق ولا ترك الاعتراض عليه كما يستفاد من الموقف بشرحه الشريف (الفريضة السابعة) في صفة السمع والبصر (وذهب مشايخ الحنفية الى ان صفة السمع تتعلق بما يسمع ان يكون مسموعا (وبصير يتعلق بما يسمع ان يكون مبصرا ويتعلقان بالموجودات (واختاره عامة المتكلمين كما في تعديل العلوم والكفاية والتلخيص (وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى انها متعلقان بكل موجود كما في المسيرة لابن الهمام يعني انه تعالى يسمع ويرى في الازل ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها (وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبل الاصوات او غيرها كما في ام البراهين للامام السنوسي وشرح الجوهرة للامام اللقاني (واحتج مشايخ الحنفية بان تعلق سمعه تعالى بما يسمع ان يكون مسموعا وبصره بما يسمع ان يكون مبصرا مفهوم من الكتاب والسنة شايعة من غير تكبير فيهما والتعميم لم يفهم عليه دليل يعتد به شرعا والعقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها كما في شرح المواقف (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يجب ادراك المبصر بالبصرة بل يجوز ادراكه بالسماعة الا انه جرى عاده تعالى باغاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان تنكشف عليه تعالى بالسمع وبالعكس (الجواب ان ما ذكره ولو سلم دلالة على التعميم الا ان الرأى المجرد بدعة في الشريعة فاولى ان يكون ذلك في علم التوحيد والصفات صرح بذلك الشيخ علي القاري في شرح الفقه الاكبر (قائدة) ذكر الامام النسفي في شرحه للعمدة ان المعدوم المتع كاجتماع النقيضين وغيره لا يتعلق به رؤية الله بالاتفاق واما المعدوم الممكن فقد

اختلف فيه حتى وقع المناظرة بين الامام العالم الخريزوني وبين الصابوني وبين الشيخ رشيد الدين في ان العالم قبل وجوده مرئي لله تعالى ام لا (استدل الامام بانقل والعقل اما النقل فقد افق ائمة سمرقند وائمة بخارى بانه غير مرئي له تعالى وذكر الامام اصفار في آخر كتاب التلخيص ان المعلوم مستحيل الرؤية (وكذا قال السلف من المفسرين والمتكلمين واما العقل فلا ان الشعر الابيض سواده معدوم في الحال فان كان ذلك السواد مرئي لله فلا يخاف من ان رآه في هذا الشعر اوفي شعر آخر اولا في محل فان رآه في هذا الشعر فقد رآه اسود ووايض في حالة واحدة وهو محال (وان رآه في محل آخر يكون المنتصف بالسواد ذلك المحل لا هذا وان رآه في محل وهو محال والمحال ليس بمرئي اتفاقا وذكرنا على هذا الجائز طويلا تركناها اطول لها وههنا (استدل آخر ذكره بعض الفضلاء بقوله * وما المعدوم مرئيا وشيئا * لفقه لاح في بمن الهلال * وقد طال الكلام في وجه تخريج في زماننا ويمكن تخريج على نحو ما ذكرنا والله الموفق (الفريدة الشامة) في صفة الكلام (ذهب المشايخ من الحنفية) ان القرآن كلام الله تعالى منه بلا كيفية قولا كما في عقيدة الطحاوي معزيا الى الامام الاعظم وصاحبيه وشرحه للشيخ ابي المحاسن القنوي والنور اللمع الامام الناصري (قال الامام الغزنوي وغيره من المشايخ ارادوا به انه تعالى هو المتكلم به اظهره لمن اراد قولا بلا كيفية فاطلع على قوله الذي هو صفة ازليته قائدة بذاته وليس من ضرورة الاطلاع حدوث ما يطالع عليه فانا اطاعنا على آثار قدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك حدوث القدرة (وقال الشيخ ابو المحاسن في شرحه العقيدة كلام الطحاوي وكلام غيره من السلف منه بدا بلا كيفية قولا لا يرد قول من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه (ويؤيده المأثور من ائمة الحديث والسنة من انه تعالى لم يزل متكلم اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وان نوع الكلام قد يم وما اشتهر عن الامام الاعظم فلما كلم موسى كله بكلامه الذي هو له صفة يعني انه كله بمضمون كلامه القديم الازلي الا قدس يعني حين جاء كله كما يفهم ذلك من قوله

تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه فيفهم منه الرد على من يقول انه معنى واحد لا يتصور ان يسمع كما في شرح الشيخ علي القاري نقلا عن شرح عقيدة الطحاوي (وما قال الامام المستغفيري في الارشاد والامام النسفي في التبصرة من ان هذه العبارات دلالات على المعاني اللغوية والاشخاص واحوالها كموسى وكلامه وشخص فرعون وغرقه وهي ايضا دلالات على ذكر الله تعالى اياها في الازل واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه (وفي اشارات المرام لقاضي القضاة نقلا عن الشرح الجديد للدواني للعلامة خواجه جمال الدين اختلف عباراتهم في معنى الكلام النفسي فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ والعبارات وتارة يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى (وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان كلامه تعالى امر واحد كما في الاربعين للامام الفخر الرازي والكفاية لنور الدين البخاري وشرح العقائد لجلال الدواني واختلف في كيفية وحدته فذهب بعض مشايخ الاشاعرة الى انه واحد واحدة واحدة نوعية يعني يحقق في نوع واحد هو الخبر كما في شرح مختصر المنتهى لسيف الدين الابهرى ونسب الى جمهور الاشاعرة واختاره الامام الرازي وفي فصول البدائع ان الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر كما في اشارات المرام (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولوان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر بمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا حيث كانت الايتان الكريمتان نصين في الكثرة وتعدد المعاني والافعال لا يصار اليه الا عند الضرورة وفي تفسير الامام السجواني عن قتادة ان كلمات ربي كلامه وحكمه وان قال في التفسير الكبير اصحابنا حملوا الكلمات على متعلقات علم الله تعالى وان المراد منها الالفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة الازلية فان الاول هو المناسب لسوق الآية الكريمة وبيان عدم التفاد وبيان معنى قوله تعالى ولا تقر بوا الزنى مابين لمعنى قوله تعالى واقموا الصلوة

واتوا الزكوة ومعنى آية الكرسي ليس معنى آية المداينة ومعنى سوء الاخلاص
ليس معنى سورة تبت كما في شرح الفقه الاكبر للشيخ علي القاري فدل
الآية على تعدد المعاني وعدم اتحادها واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو تعدد
كلامه تعالى لاستند الى الذات اما بالاختيار او بالاجاب وهما باطلان
اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة
الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود كلام لا ينتهي الجواب
ان كثرة المعاني واختلافها ضروري فدليل الوحدة مضار للضرورة
وان استلزم البعض البعض على ما فصلناه في تهذيب اشارات
(تمتة) في المسيرة الامام ابن الهمام اتفق اهل السنة من الحنفية
والشافعية على انه تعالى متكلم بكلام نفسي لم يزل تعالى متكلم به
لكن اختلفوا في انه تعالى هل متكلم لم يزل متكلم فغن الشيخ الاشعري
نعم ونقل بعض متكلمي الحنفية عن اكثر اهل السنة لاقال ابن الهمام
هذا عندي حسن فان معنى المكلمة لا يراد به ههنا نفس الخطاب
الذي يتضمنه الامر والنهي كافتلوا المشركين ولا تقربوا الرني اذ ذلك
الخطاب داخل في الكلام القديم الذي الله تعالى متكلم وانما يراد بمعنى
المكلمة اسماع لمعنى فاخلع نعليك ولعنى وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل
هذا عروض اضافة الكلام خاصة للكلام القديم باسماع مخصوص
بلا واسطة كما قال الشيخ الاشعري وبلا واسطة معنادة كما قال
الشيخ علم الهدى ابو منصور الساري ولا شك في انقضاء هذه
الاضافة بانقضاء الاسماع وقال ابن ابي شريف الشافعي في شرح المسيرة
التحقيق ان الذي ينسب الاشعري المكلمة بمعنى آخر غير ما ذكره الامام
ابن الهمام وهو مبني على اصل له خالف فيه غيره بيان ذلك
ان المتكلمين المتكلمية والمكلمة مأخوذان من الكلام لكن باعتبار
مختلفين عند الشيخ الاشعري فالمكلمة مأخوذ من الكلام باعتبار
قيام الكلام بذات الله تعالى وتقدس وكونه صفة له وهذا محمل
وفاق لاختلاف فيه واما المكلمة مأخوذ عند الاشعري من الكلام
القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه ازالا بالمكلف بناء على ما ذهب

اليه هو واتبعه من تعاقب الخطاب ازالا بالمعدوم الذي سيوجد
وشدد سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك فالاشعري قال بالمكلية
بمعنى تعلق الخطاب في الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل يفسرون
المكلية بالاسماع الذي مر ذكره من اسماع لمعنى فاخلع نعليك الى اخر
ما ذكره وقد اورد على مذهب الاشعري ان التعلق ينقطع بخروج
المكلف عن اهلية التكليف بموته ونحوه ولو كان قديما لما انقطع
واجيب بان المنقطع التعلق التجيزي وهو حادث واما الازل فلا
ينقطع ولا يتغير (قاعدة) قال الشريف العلامة في شرح المواقف
ان لمصنف مقالة مفردة ومحصوها ان لفظ المعنى يطلق تارة على
مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير والشيخ الاشعري لما قال
الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ
وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي
فهو موه من كلام الشيخ له اوزم كثيرة فاسد كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه سلم من الدين ضرورة كون
كلام الله تعالى الحقيقي وعدم كون المقروء المحفوظ كلام الله تعالى
حقيقة الى غير ذلك فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالاسن محفوظ
في الصدور وغير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة (وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مرتبة متعاقبة لجوابه ان ذلك الترتيب انما يوجد في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها
على حدوثها دون حدوث اللفظ جميعا بين الاداة (وهذا الذي
ذكرنا وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل
يعرف حقيقة تم كلامه وفي شرح المواقف الشريفي وهذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد شهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة

في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعده الملة انتهى (قال
بعض المحققين ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وضعي وهيئة تأليفية
كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا يكون كلاما بل
معناه انه ليس بينهما ترتيب في الوجود وتعاقبه فيه حتى يكون وجود
بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في اشارات المرام اعلم ان وجه
قول من قال من الاشاعرة كلام الله واحد وحدة شخصية ان كلامه
تعالى لا ينقسم في الازل الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
بل يحصل ذلك فيما لا يزال بحسب العلاقات (وقول من قال انه
واحد وحدة جنسية ان كلامه تعالى ينقسم اليها في الازل (وقول من قال
انه واحد وحدة نوعية ان الكلام نوع واحد هو الخبر المفسر بالنسبة
بين المفردين وسائر الاقسام ينقسم اليها العارض اختلاف المسند
فالخير باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك امر وعكسه نهى
وقد فصلنا ذلك في ترتيب الاشارات (وقول من قال انه امر واحد
ان الاوامر المتعددة في الظاهر تدل على معنى واحد في الحقيقة وهو
الدعاء الى فعل الخير وكذا النهي يدل على معنى واحد وهو الدعاء
الى الامتناع من فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا الخير بدرجة
تحت جميع الاوامر ولو قال امتنعوا عن الشر بدرجة تحت جميع النواهي
والامر بالشيء نهى عن ضده واذا كان الشر ضد الخير كان الامر بالخير
متضمنا للنهي عن الشر وهو حقيقة الكلام وهي في الحقيقة معنى واحد
كافي الكفاية لنور الدين البخاري وههنا وجه آخر لبيان الوحدة
النوعية ذكره صاحب البدائع (الفريدة التاسعة) في بيان
ان الكلام النفسي هل يسمع ام لا (ذهب الامام علم الهدى ابو منصور
ماتريدي ومن تابعه الى ان الكلام النفسي لا يسمع كافي المسيرة للامام ابن
الهام واشارات المرام وغيره) وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
ومن تابعه الى انه يجوز سماعه وان سماعه موسى عليه السلام كلامه
النفسى كافي التفسير الكبير للامام الفخر الدين الرازي والمسيرة لابن
الهام وغيره في المسيرة ان السماع يتعلق بكل موجود عند الاشعري

كالتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود فيجوز سماعه وفي اشارات
المرام الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع وامارته الدوران معه
وجودا وعندما فلا يقاس على الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية
شروط عادية فيقاس السماع على الرؤية بلا جامع هذا (قال ابن ابي
الشريف في شرح المسيرة ان ما ذكر لا يصلح ان يكون محلا للخلاف
لانه اما ان يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان
ان يتخاطب الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى او يفرض
في الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد اخذ
صاحب التبصرة من عبارة الشيخ ابي منصور ماتريدي في كتاب التوحيد
ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوت فالخلاف انما هو في الواقع للسيد
موسى عليه السلام هل وقع سماع كلامه النفسى ام لا فانكر الشيخ ابو منصور
الماتريدي سماعه الكلام النفسى وقال الشيخ الاشعري ان ما سمعه كلامه
النفسى استدلل المشايخ من الحنفية بقوله تعالى فلما رآه انودى يا موسى
الاية حيث كان المسموع هو الصوت المحدث لانه تعالى رتب النداء على
انه رأى النار فالمرتبة على المحدث محدث فانداء محدث (في التفسير الكبير
اهل السنة من اهل ما وراء النهر قد اثبتوا الكلام القديم الا انهم قالوا
ان الذى سمعه موسى عليه السلام صوت خلقه الله تعالى في الشجرة واحتجوا
بالآية الكريمة على ان المسموع هو الصوت المحدث لا كلامه الازل وقد
ذكروا وجهه (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما
من حيث ان الظاهر اسماعه كلامه الازل النفسى ولذا قال في المقاصد
اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه الازل بلا صوت
ولا حرف واختاره حجة الاسلام كافي اشارات المرام (الجواب انه لا دليل
اهم يدل على ان موسى عليه السلام سمع الكلام الازل كافي الكفاية لنور الدين
البخاري ولم يقيم ذلك على ذلك ابقوا المقام على عدم الاصل فكونه
كليم الله لا يكون الا بكونه سامعا كلامه اللفظى بغير واسطة الملك او الكتاب
ويدل على هذا قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا حيث لا شك ان التكليم بطريق الوحي لا يدخل

فيه السماع اذا الوحي ايقاع معنى في القلب بطريق الخفية وكذا التكليم بطريق الارسال اذ يسمع فيه صوت الرسول لا صوت المرسل واما التكليم بطريق الحجاب فبواسطة الصوت والحرف فالمسموع هو الابدال على كلام الله تعالى لانفس الكلام (الفريدة العاشرة) في بيان صفة التكوين (ذهب مشايخ الخنفية الى ان التكوين صفة لازمة لله تعالى كما في التأويلات للشيخ ابي منصور الماتريدي وتعدى العلوم للصدر العلامة وغيرهما) (وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان التكوين ليس صفة له تعالى بل امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر الى الاثر كما في الجوهرية والمسيرة والمقاصد وغيرها) (احتج مشايخ الخنفية بانه اجمع الاجماع واتفق النقل والعقل على انه تعالى موجد للكائنات ومكون للعالم واطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذا لاشتقاق وصفه قائما به متمتع بضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر) (وبانه اشتمل نص كتاب الله تعالى بانه على كل شيء قدير وانه خالق كل شيء مع ان المقدورات ليست موجودة في الازل كما ان المخاوقات ليست موجودة فيه فتجوز التوصيف باحدهما وانكار التوصيف بالآخر بادخاله تحت الآخر مع مغايرة مفهومهما قطعا ليس التحكما) (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو كان المراد بالتكوين نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين ولو كان المراد انه صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وحينئذ ان كان لها تأثير في وجود المقدور فان كان على سبيل الصحة يلزم اجتماع المثلين اى اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحالة ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لافاعلا بالاختيار وهو باطل كما في شرح الطوالع للاصفهاني (الجواب ان ما يكون وصفا في ايجاد المكونات مبدأ التكوين فهي صفة مؤثرة في وجود الاثر والقدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الاثر وهو اخص مطلقا من القدرة لان القدرة مساوية النسبة الى جميع المقدورات ومبدأ التكوين

خاصة بما يدخل منها في الوجود والقدرة لا تقتضى كون المقدور موجودا ومبدأ التكوين يقتضيه وقولهم يلزم اجتماع المثلين انما يلزم لو كان متعلقهما واحدا واما اذا كان متعلق القدرة صحة صدور الاثر ومتعلق التكوين صدور الاثر فلا يلزم (وقولهم فيكون الله موجبا بالذات قلنا لا يلزم ذلك اذ ذلك الوجوب ليس بمعنى انه كان واجبا عليه تعالى ان يوجد بل بمعنى انه اذا اراد ايجاد شيء كان حصول ذلك واجبا) (وتحقيق المقام ان تعلق مبدأ التكوين ليس الاعلى سبيل الجواز واختاره تعالى بمعنى انه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق وتأثيره على سبيل الوجوب بمعنى انه متى تعلق بوجود شيء وجب وجوده والا لجاز تخلفه عن الوجود فيوجب العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما القدرة فتعلقها بصحة وجود المقدور على سبيل الوجوب كما في شرح الطوالع وغيره وتأثيرها على سبيل الجواز فجبهة جواز مبدأ التكوين غير جهة جواز القدرة كما في اشارات المرام) (ثم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية كالضرب والمضروب حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين بل ارادوا به ان مبدأ التكوين صفة لازمة لله تعالى كسائر صفاته الذاتية العلية وان تسامح بعض مشايخنا في تفسيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كصاحب التبصرة والارشاد (في التأويلات للشيخ علم الهدى ابي منصور الماتريدي اذا اطلق الوصف لله تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف به لما معنى قائم بذاته قبل وجود الخلق) (وفي تعدى العلوم للصدر العلامة صفات الافعال ليست بنفس الافعال بل منشأها فالصفات قديمة والافعال حادثة) (وفي التبصرة للامام ابي المعين النسي ان الخلق وصف له تعالى اجماعا فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا ويتصف به كسائر الصفات العلية) (فبما ذكرنا دفع اشكالات اوردت من طرف المشايخ الاشاعرة وعدت من الصعاب) (منها ما قال الامام لفخر الدين الرازي في المحصل ان عنيتكم نفس المؤثرية فهو صفة نسبية

والنسب لا توجد الا بعد المتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين
(وان عنيتم به صفة مؤثرة في صحة وجود الاثر فهي عين القدرة
(وان عنيتم به امرا ثالثا فيبينوه) ومنها ما قال صاحب المواقف والطوالع
ان القدرة لا تأثر لهما في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود لان الامكان
للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة
في وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجاده
وهو حادث (ومنها ما قال صاحب المقاصد انه لا يعقل من التكوين
الا الاحداث واخراج المعلوم الى الوجود ولا خفاء في انه اضافة
يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا
في الازل وانه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثر
بالفعل بدون الاثر وانهم اطبقوا على اثبات ازليته ومغايرته للقدرة
وكونه غير المكون وسكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة من
حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك (الفريدة الحادية عشر)
في بيان ان تكون الاشياء هل يتعلق بقوله تعالى كن ام لا (ذهب
جمهور الحنفية الى ان وجود الاشياء ليس متعلقا بكن بل وجودها
متعلق بتكوينها فقط وكن مجاز عن سرعة اليجاد والى هذا (ذهب
علم الهدى ابو منصور الماتريدي وعامة اهل التفسير كما في شرح التاويلات
للإمام الاجل علاء الدين السمرقندي وتغيير التنقيح) وذهب الشيخ
الاشعري ومن تابعه الى ان وجود الاشياء متعلقا بكلامه الازلي
وهذه الكلمة دالة عليه كذا في شرح التاويلات والمصرح في التفسير
والاستفاد من التلويح وغيره (احتج مشايخ الحنفية بانه لو كان كلمة
كن خطابا حقيقة فلما ان يكون خطابا للمعلوم او خطابا للموجود بعد
ما وجد لا جائز ان يكون خطابا للمعلوم لانه لا شيء فكيف يخاطب
ولا ان يكون خطابا للموجود لانه قد كان كيف يقال كن فوجب حمله
على ما ذهب اليه اكثر المفسرين من ان هذا الكلام مجاز عن سرعة
اليجاد وسهولة ايجاد الاشياء على الله تمثيلا للغائب اعني تأثر قدرته
تعالى في الاشياء بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به

من غير توقف وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بمبدأ
التكوين كما استفاد من كلامهم (واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى انما امرنا
بشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون حيث دلالة الآية الكريمة ظاهرا
على ان وجود الاشياء بامر كن فثبت القول بموجبهما من غير اشتغال
بتأويلها (الجواب ان صيغة الامر اطلب المأمور فلو كان امر كن اطلب
وجود الحوادث وارادة مكنه من غير تخلف ولا تراخ وكان ازليا لزم
قدم الحوادث وانه اذا كان ازليا لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة
بوجود الشيء على ما ينبي عنه الآية كما استفاد من التلويح (تمت) قال
بعض مشايخنا كالامام السرخسي وفخر الاسلام البرزوي ان قوله
تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له الآية لا يراد به سرعة اليجاد
مجازا كما عند الجمهور منا معاشر الحنفية بل التكلم بهذه الكلمة على
الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل في نعته يعني ان المراد حقيقة هذه
الكلمة ان لا يكون مجازا كما عند الشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدي
واكثر المفسرين فعلم ان مذهبها غير مذهب الشيخ الاشعري فان
عنده وجود الاشياء بخطاب كن كما انه عند الجمهور منا باليجاد فقط
وعندهما وجود الاشياء بالخطاب واليجاد كما في شرح الفقه
الاكبر لعلى القاري (الفريدة الثانية عشر) ان الاسم هل هو عين
المسمى ام لا (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان الاسم عين المسمى
خارجا لا مفهوما فاسماء الله تعالى قديمة مطلقة كما في تعديل العلوم
للصدر العلامة وشرح الطحاوي لابي المحاسن الفنوي وغيرهما
(وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى ان مدلول الاسم هو الذات
من حيث هو هو او هو باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبي عنه
فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو نحو الله وقد يكون غيره
نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره وقد يكون لاهو ولا غيره
كالاب والقدير مما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته تعالى كما في
المواقف وغيره) احتج مشايخ الحنفية بان اسم الشيء هو مدلول
اللفظ الذي وضع ليفهم منه ذاته المحمول عليه بهو هو

لا نفس ذلك اللفظ فان الامور تسند الى اسم الشيء ولما كان الاسم هو اللفظ لما صح الاسناد والحمل ولا بد من حمل الموطأة بين الاسم والمسمى فثبت ان الاسم هو المدلول لا اللفظ وثبت انه عين المسمى خارجا لا مفهوما كما في التعديل وشرحه وبانا امرنا بتوحيد الله تعالى فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى وكذا لو قال لا امرأته طالق ولعبده حر لا يقع الطلاق والعناق كما في الهادي للامام الخبازي البخاري (واخرج مشايخ الاشاعرة بقوله والله الاسماء الحسنى الآية حيث دل على تغاير الاسم للمسمى اذ تعدد غير الحمل بالضرورة) اجاب عنه صاحب الهادي بانه لا يمتنع تعدد المسمى فان الاسماء دلت على الصفات القديمة فلا يتعذر فيها التعدد وبان لفظ الجلال علم للذات من غير اعتبار معنى فيه فاقضى ذلك كون الاسم عين المسمى فيه وان نحو الخالق والرازق يدل على نسبة الى غيره وهي غير المسمى فاقضى ذلك كون الاسم غيره فيه وان نحو العليم والقدير يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى هي لاهو ولا غيره فاقضى ذلك كونه لاهو ولا غيره فثبت ان الاسم بالنظر الى المسمى ثلثة اقسام (الجواب انا لانسلم كون مدلول الخالق النسبة ولا مدلول العليم العلم بل مدلول الخالق ذات له الخلق ومدلول العليم ذات له العلم فيكونان كالاول بل لا ريب (فائدة) في شرح عقيدة الطحاوي للشيخ ابى المحاسن القنوي هذا الاختلاف راجع الى ان اسماء الله قديمة او حادثة فن جعل الاسم والمسمى واحدا قال بتقديم الاسماء والصفات مطلقا ومن قسم الكلام بقول بعضها قديم وبعضها حادث وهي فرع مسألة الصفات (الفريدة الثالثة عشر) في بيان القضاء والقدر (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان القدر هو تحديد الله تعالى ازاكل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من زمان ومكان كما هو المصرح في شرح الفقه الاكبر للشيخ علي القاري وشرح الجوهرة للامام اللقاني وغيرهما والقضاء الفعل مع زيادة احكام كما هو المصرح في شرح الجوهرة للامام

اللقاني وشرح العقائد للسعد الدين التفتازاني والمستفاد من اشارات المرام نقلا عن الارشاد والتبصرة النسفية والاعتماد (وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى ان القضاء ارادة الله تعالى الازلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في اوقاتها المخصوصة كما في اشارات المرام نقلا عن شرح المصباح للقاضي البيضاوي والمستفاد بعضا من شرح المواقف الشريفي (اخرج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا حيث كان معناه قدر كل شيء تقديرا يوافق الحكمة فخلقها والقلب لمحافظة لفاصلة كما في تفسير مولانا العلامة ابن كمال باشا بماتت في الحديث الصحيح انه عليه السلام قال (كتب الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة الحديث) اي عين وقدر مقاديرهم قبل خلقهم (ثم يخلق كل شيء) بوجوده في الوقت الذي قدر ان يخلق فيه هكذا فسروا (وبماتت عن أمة اللغة ان القدر مصدر قدرت الشيء مخففة بمعنى احاطة المقدار والقضاء بمعنى الصنع كما في قوله تعالى ففضيهن سبع سموات فيعتبر فيها عند النقل معناه ما لغذ والنقل الى معنى لا يناسب المعنى اللغوي خلاف الاصل كما في شرح الجوهرة للامام اللقاني (واخرج مشايخ الاشاعرة بماتت في الحديث الصحيح ان رجلا من من زينة قال يا رسول الله ارأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه الشيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سبق ام فيما ينقلون فقال لا بل شيء قضى عليهم الحديث (و يمارون عن علي رضي الله عنه في خطبة القدر بحر عمقه ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب حيث استفيد بتحديد بعدة بمنتهى الحس انطباقه على عالم الشهادة طولا وعرضا فلا يكون دخل للتقدير فيما يكون في عالم الغيب كما قال مولانا العلامة في بيان الجبر والقدر (الجواب عن الاول ان القضاء ههنا ليس على المعنى الذي قصدوا بل بمعنى الحكم كما في قوله وقضى ربك الاتعبدوا الاياها بدليل الانسية بقوله ومعنى فيهم ووجوب حمل المحتمل على النص (وعن الثاني انه

من باب تشبيه ما هو كالمعقول بالحسوس بان يشبه امرار القدر في عدم
الاحاطة ببحر لا يمكن الاحاطة وذلك لان يتضح عدم الوقوف الى اسراره
(نقطة) ليس التكلم في القدر منهيا عنه انما المنهي عنه التكلم في اسراره
واما النظر في اصله بهذا القدر فواجب على من قدر كما قال مولانا
العلامة في رسالة الجبر والقدر فلهذا قال الامام الطحاوي في عقائده
القدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل
والتمعن والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان (فائدة)
قال المحققون الحكم الحكيم كالمنبع للقضاء والقدر وكل منهما منشعب من
الحكم والحكيم كالجمل بالنسبة اليهما وان القدر في المرتبة الاولى
من التفصيل والقضاء في المرتبة الاخيرة من ذلك عندنا وبالعكس فيهما
عند الاشاعرة (وتوضح ذلك ان الحكم هو التدبير الاول والامر
الكلي والقدر هو الوضع الكلي للاسباب الكلية والقضاء هو توجه
الاسباب الكلية بحركاتها المقدرة الى مسبباتها المحدودة عندنا
وعندهم بعكس ذلك كما هو المستفاد من شرح المصباح لبعض افاضل
المأخرين (الفريدة الرابعة عشر) في التشابهات ذهاب مشايخ
الحنفية الى ان اثبات اليد والوجه وغيرهما له تعالى حق لكنه معلوم
باصاله ومجهول بوصفه ولا يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف
كما قال فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي كما هو المصرح في شرح
الفقه الاكبر للشيخ علي القاري والمفهوم من عقيدة الامام الطحاوي
وفي التوضيح حكم التشابه التوقف مع اعتقاد الحنفية عندنا (وذهب
مشايخ الاشاعرة الى انها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الشيخ
الاشعري فاليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر
والاستواء عن الاستيلاء واليدان عن كمال القدرة والنزول عن بره
وعطائه والمجيب عن حكمه والضحك عن عفوه كافي للمواقف وشرح
المقاصد وغيرهما (اخرج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله والراسخون في العلم يقولون آمن به كل من عند ربنا الآية حيث
كان الوقف على الله الدال على ان تأويل التشابه لا يعلمه غير الله سبحانه

بوجهين (احدهما انه اليق ببلاغة النظم لانه لما ذكر ان من القرآن
متشابهها جعل الناظرين فيه فر يقين الزائغين عن الطريق
والراسخين في العلم وجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله
(وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى
والراسخون في العلم يقولون آمن به كل من عند ربنا) وثانيهما انه لو عطف
قوله والراسخون على الجلالة على مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون
تأويل التشابه يكون قوله تعالى يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال
الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل كما هو
المفهوم من التوضيح والمصرح في التلويح (وبان الاحتياط ان يبقى علم
المتشابهات على العلم الاصيل لئلا يلزم ابطال الاصل اي الصفات
المتشابهات بالتأويل وارادة المجاز (واخرج مشايخ الاشاعرة بانه
اولم يكن للراسخين حظ في العلم بتأويل المتشابهات لم يكن لهم فضل
على الجهال لانهم جميعا يقولون ذلك وبانه اولم يؤول لم ينتفع به عباده
والحكيم لا يليق له ان ينزل شيئا لا ينتفع به عباده كما هو المستفاد من بعض حواشي
التفسير (الجواب انه لا يلزم مما ذكرنا عدم الحظ لهم بالمشابهات بل في انزالها
ابتلاء للراسخين وحملهم على العجز عن علمها وكبح عنان ذهنهم عن
التفكير فيها واحاطة علمها الى الله فيؤدي الى ازدياد الاعتراف بكون كلام
الله تعالى مجزا وفي هذا تفصيل ذكره صاحب التوضيح (نقطة) في تغيير
التفويض لمولانا العلامة (لا يقال فهذا يلزم تضليل عامة السلف في كل
قرن اذ ما من آية الا وتكلم العلماء في تأويلها في القرن الاول والثاني
ومن بعدهما ولم ينكر عليهم احد من اهل تلك القرون وهذا كاجماع
منهم على عدم وجوب التوقف في التشابه (لانا نقول عدم انكار
ممنوع فان قراءة الوقف على الله انكار من القائلين بتلك القراءة على
المأولين الا انه لما كان الاجتهاد مساعا سكت كل من الفريقين عن تخطئة
الآخر في الاعتقاد (فائدة) في كشف الكشاف ان الصفات السمعية من
الاستواء واليد والقدم والنزول الى السماء والضحك والتعجب وامثالها

عند السلف صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا الاعتقاد بثبوتها مع عدم اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل (وعند اجلة الخلف لا تزيد على الصفات الثمانية وكل الاسماء والصفات راجعة اليها وصرح في الكشف بان جميعها محمولة عند السلف على الصفات وهي محمولة على المجازات عندهم قطعا بلا تعيين لها فان في المجازات كثرة ولا قطع في التعيين فيفوض تعيين المراد المجازي الى الله تعالى كما صرح به الامام فخر الدين الرازي في تفسيره واعلم ان بعض اصحابنا كصاحب الكفاية والتسيد والامام ابن الهمام اختار التأويل فيما دعى الحاجة اليه لخلل في فهم العوام لكن لا يجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا اذ حكم المشابهات انقطاع رجاء معرفة المراد منها في هذه الدار كما في اشارات المرام (الفريدة الخامسة عشر)

في بيان التوفيق (ذهب المشايخ من الحنفية الى ان التوفيق هو التيسير والنصرة كما هو المستفاد من التأويلات للشيخ علم الهدى ابي منصور المتريدي والمفهوم من المسيرة للامام ابن الهمام والمصرح في اشارات المرام لقاضي القضاة البيضاوي (وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه من مشايخ الاشاعرة الى ان التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة كما في المواقف وشرحه الشربيني وشرح الجوهرة للامام اللقاني وغيره) احتج مشايخ الحنفية بانه لما ثبت كون خلق القدرة بوجه يصح للضدين لم يصح كونه بمعنى خلق القدرة على الطاعة يعني تخصيص التوفيق بخلق قدرة الطاعة ليكون الدلائل دالة على ان كل قدرة تصلح للضدين فبهذا ظهر سر ما في اشارات المرام من ان بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملئكة وجعل التقابل تقابل التضاد بمعنى ان التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية كما ظن غفول عن المذهب اذ القدرة صالحة للضدين على البديل عند الامام الاعظم انتهى (واستدل من طرف الاشاعرة بقوله تعالى وما توفقي الا بالله الآية حيث قصر التوفيق الى الله تعالى فنسبته اليه تعالى على الكمال ليس الا بخلق قدرة الطاعة) الجواب اننا لانسلم ذلك انما يلزم هذا ولم يصح حمله على النصره والتيسير على ان الدلائل دالة

على ان خلق قدرة العبد ليس الا بوجه يصلح للضدين فدل على ان التوفيق ههنا بمعنى النصره والتيسير لا بمعنى خلق القدرة (فائدة) في شرح الجوهرة للامام اللقاني نقل السعد عن امام الحرمين ان العصمة هي التوفيق فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا وان اللطف هو التوفيق ايضا وفي شرح عقيدة الامام الطحاوي للشيخ ابي المحسن قال علم الهدى ابو منصور المتريدي العصمة لا تنزل المحنة اي الابتلاء يعني لا يجبره على الطاعة ولا يعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار لتحقيق الابتلاء وفي النور اللاحق شرح عقيدة الطحاوي ونقلنا عن الشيخ ابي منصور المتريدي ان الهدى التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي (الفريدة السادسة عشر) في بيان التكليف بما لا يطاق (ذهب مشايخ الحنفية الى ان التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجزى كما في التوضيح للصدر العلامة والعمدة للامام النسفي والمسيرة للامام ابن الهمام) وذهب الشيخ الاشعري وجهه واصحابه الى ان التكليف بما لا يطاق جائز كما في المواقف والمسيرة والتبصرة للامام النسفي (تحرر بمحل النزاع على ما افاده صاحب التلويح ان ما لا يطاق اما ان يكون ممتعا لذاته كقلب الحقائق مثلا فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف واما ان يكون ممتعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسد لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وقوع مانع كعجز تكليف العصاة والكفار فهذا من المتنازع فيه بمعنى ان مثل ذلك هل هو من قبيل لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام من قبيل ما يطاق (احتج مشايخ الحنفية بان التكليف انما يتصور في امر لو اتى به يثاب ولو امتنع به قبح عليه وذلك انما يكون فيما يمكن اتيانه لافيا لا يمكن اتيانه وبان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها صريح في ان التكليف به غير واقع) واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يفرج من الله شي يفعله ما يشاء ويحكم ما يريد كما في المواقف بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به اذ لو لم يجز ذلك لم يكن للاستعاذة منه معنى وبقوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فانه

تعالى امر بالانبياء مع انهم ليسوا بعالمين فيكون تكليفا بما لا يطابق
كافي شرح العمدة وبانه تعالى امر بالايمان فيمن علم ان لا يؤمن فيمتنع
ان يؤمن ولا ينقلب علمه تعالى جهلا تعالى عن ذلك علوا كبيرا
(الجواب) انه ثبت بالبرهان انه تعالى لا يفعل الا ما يوافق
الحكمة والحكمة لا تقتضي الا ما لا يتصور فيه الحسن وانا لانفسنا دلالة
قوله تعالى لا نتحملنا الآية على ذلك بل بدلاته على عدم التحمل بما لا يطابق
مما يورث التعذيب والهلاك ولا دلالة قوله تعالى انبئني الآية على
ذلك وانما يلزم هذا لو كان الامر لتحقيق المأمور به وليس كذلك بل
لاظهار عجزهم ولا الامتناع بواسطة علم الله تعالى واجتناب كون
الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن او لا يؤمن بقدرته
واختياره فالعلم يؤيد كد قدرة العبد واختياره كما يجيء بيانه (تمه) في
اشارات المرام صرح الشيخ الاشعري في كتابه المسمى بالانوار
ان تكليف ما لا يطابق جائز وصرح به امام الحرمين في الارشاد حيث
قال فان قيل ما يجوز تمويه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
شرعا قلنا نعم فان الرب تعالى امر اباليه بان يصدق ويؤمن به في
جميع ما يخبر عنه وقد اخبر عنه بانه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه
لا يصدقه وذلك جمع بين التقيضين وهكذا ذكره الامام فخر الدين الرازي
في المطالب العالية وفي المواقف وشرحه ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل
ما قالوه في ايمان ابي الهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب
للدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوز احد (الفريضة السابعة عشر)
في بيان لزوم الحكمة في افعاله تعالى (ذهب المشايخ من الحنفية
الى ان افعاله تعالى تغرب عليها الحكم على سبيل اللزوم بمعنى عدم
جواز الاتفكاك تفضلا لا وجوبا كما هو المفهوم من تعديل العلوم والمصرح
في شرح الجوهرة وحاشيته تغيير التنقيح (ذهب مشايخ الاشاعرة الى
ان الحكمة في افعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم فالفعل
الالهى التابعة له حكمة يجوز عندهم ان يتبعه غيرها وان لا يتبعه حكمة
اصلا فهذا الوجه ينقرر الاختلاف كما هو المصرح في شرح الكبير

والصغير والتبصرة والجوهرة الامام اللقاني (استدلل مشايخ الحنفية بانه
اولم يكن لازمة بالمعنى المذكور لافعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد وفعل ترك
لجازان يكون فعل من افعاله تعالى خاليا عن الحكمة فيلزم جواز العبث
في بعض افعاله تعالى عن ذلك علوا كبيرا (واستدل بعض مشايخ
الاشاعرة بانه لا يتصور الحكمة في بعض افعاله كتخليد الكفار في النار
وخلق الحيات والعقارب (الجواب ان عدم اطلاع العقول عليها
لا يستلزم انتفائها غاية الامر اننا نقصر عقولنا لم نطاع عليها في جميع
افعاله تعالى في تعديل العلوم خلق الخير والشر ليعود اهل الخير بخالفه
من شر ما خلق ويخافوا عن مساس الشر اذ لو لا الخير والشر لم يتحقق
الرجاء والخوف ولو لا الرجاء والخوف لم يتبين الربوبية والعبودية
(تمه) في التعديل من تقارب الخلاف بيننا وبين الاشعري ان افعاله
تعالى عمالة بمصالح المخاوقات لان الحكمة تنافي كونها للمصلحة لانه
يكون عبثا ثم هو ممتز من ان تعود اليه تعالى فتعود الى المخلوقات (قالوا
عود المنفعة الى الغير ان كان منفعة فاستكمال بالغير وان لم يكن لا يفعل
(قلنا لانفسنا هذا فانه اذا صح عندكم ان يفعل بالمنفعة اصلا فالاولى
ان يفعل اذا كان النفع لغيره (الفريضة الثامنة عشر) في ان الحكمة
هل هي صفة ازلية لله تعالى ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الحكمة
معنى اتقان العمل واحكامه فصفة ازلية لله تعالى (وذهب الشيخ الاشعري
ومن تابعه الى انه معنى اتقان العمل واحكامه ليس صفة ازلية له تعالى كافي
العمدة والاعتماد وشرح عقيدة الامام الطحاوي لابي المحسن وشرح
الفقه الاكبر للشيخ علي القاري (استدلل الحنفية بان الحكمة بهذا المعنى
لازمة للتكوين وازلية الملزوم يستلزم ازلية لازمه فالقول بازلية الملزوم
وعدم القول بازلية لازمه تناقض صريح (احتج من طرف الاشاعرة
بان التكوين نسبة وهي حادثة واتقان العمل لازم لهذه النسبة وحدوث
الملزوم يستلزم حدوث لازمه فيكون الحكمة حادثة ولا يصح ان يكون
صفة ازلية (الجواب) انه قد ثبت بالبرهان القاطع ان المراد بالتكوين
مبدأ وانه صفة ازلية لله تعالى فالحكمة لازمة للمبدأ المذكور بالنسبة
التي هي حادثة فازلية الملزوم مستلزم لازمة لازمه كما مر تقريره

٢ في شرح الجوهرة
للإمام اللقاني في
ارسال الرسل عليهم
السلام عند مشايخ
الاشاعرة بمجرد تعلق
ارادته تعالى في ذلك
لارعاية للمصالح في
الحكم وعند علماء
ما وراء النهر في مشايخ
الحنفية ان ارسالا
على وجه التفضل
والاحسان ومن
الماتر بديعة من قال
ان الارسال واجب
على الله تعالى في
حكيمته وان لم يكن
واجبا بالنظر الى ذاته
وقدرته

(قائدة) في تعديل العلوم للصمد العلامة من المتأخرين من اطلق
الحكمة على العلم بحقائق الاشياء دون العمل لكنها لا نقول كذلك بل
لا بد من الاتقان في العمل فان الحكمة مشتقة من الاحكام فلا بد
ان يكون افعاله محكمة (وفي العمدة والاعتماد وشرح ابي المحاسن انه
ان كان الحكمة الاحكام في المعقولات وهو خلقها كما ينبغي فهو تعالى
موصوف بها في الازل اذ التكوين ازل بالبرهان والاحكام من لوازم
التكوين فاذا كان التكوين ازيا يكون ذلك ايضا ازيا (وعند الشيخ الاشعري
ان اريد بها العلم فهي ازية وان اريد بها الفعل فلا تكون ازية
اذ التكوين عنده حادث (الفريدة التاسعة عشر)
في ان الخلف في الوعيد هل يجوز في حقه تعالى ام لا (ذهب مشايخ
الحنفية الى انه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد كما في العمدة
للإمام النسفي والشرح الكبير للإمام اللقاني وشرح الفقه الاكبر للشيخ علي
القاري (وذهب المشايخ من الاشاعرة الى ان العقاب عدل او عده
العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا كما في المواقف
وشرحه الشريف وتفسير الوسيط للإمام الواحدى وشرح الجوهرة
للإمام اللقاني (واحتج مشايخ الحنفية بان الخلف في الوعيد تبديل
للقول وقد قال الله تعالى لا تبدل القول لى وما انا بظلام للعبيد
(و بانه يلزم جواز الكذب على الله في وعيده وقد قام الاجماع على
تنزه خبره عنه (واحتج مشايخ الاشاعرة بعموم الآيات الواردة في
عفو المعاصى ما عدا الشرك كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وبان
الوعد حق العباد اذ ضمن لهم اذا فعوا ذلك ان يعطيهم كذا وكذا
والوعيد حقه على العباد فان شاء عفى وان شاء اخذ كما في شرح
العصدية لجلال الدين الدواني (الجواب) انه ثبت بقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية وبقوله من يعمل سوءا يجز به
وبقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم وبقوله ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره انه تعالى يوصل جزاء الوعيد الى المستحقين فاقتضى

ذلك ان يخص المذنب الذي يدرك العفو في علمه تعالى بالدلائل
المفصلة عن عمومات الوعيد بان يقال ان المذنب المعفو داخل في
عمومات قوله ويغفر ما دون ذلك الآية حيث وعد بالعفو عن كل
ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ان الله
لذو غفرة للناس على ظلمهم واذا كان المذنب المعفو خارجا عن عمومات
الوعيد وداخلا في عمومات الوعد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء
من عمومات الوعيد كما في الحاشية الخنابية ولا يحتاج الى ان يقال
ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا الى غير ذلك (اعترض بان شرط
التخصيص مقارنة المخصص للعلم كما هو المقرر في علم الاصول (اجاب
بعضهم بان الجهل للتاريخ ينز لها منزلة المقارنة (وبعضهم ان
آيات الوعد دالة على ان ذلك العام اريد به الخصوص لا مخصص له
بناء على ان الفرق بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص
(وبعضهم ان كثيرا من الأئمة على عدم اشتراط المقارنة
(قائدة) قال الامام فخر الدين الرازى اذا جاء الخلف في الوعيد
اغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصص والاخبار اغرض المصلحة
ومعلوم ان فتح الباب يفضى الى الطعن في القرآن وكل الشريعة
انتهى بلفظه (الفريدة العشرون) في ان الله تعالى لا يقبل
القيح ولو فعل هل يوصف بالقيح ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى
ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولو فعل لكان قبيحا فلا يجوز عقلا عندنا تخليد
المؤمنين في النار والكافرين في الجنة (وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه
الى ان افعاله تعالى لا توصف بالقيح ولو فعله لا يوصف به حتى او خلد الانبياء
في النار والكفار في الجنة لا يبيح عنده كما في تعديل العلوم وشرحه
لصمد العلامة والعمدة للإمام النسفي والمسارية للإمام ابن الهمام
(استدل مشايخ الحنفية بان الحكمة الاهمية تقتضى التفرقة بين
المسيء والمحسن وما يكون على خلاف قضية الحكمة يستحيل من الله
تعالى ولان تخليد المؤمنين في النار وتخليد الكفار في الجنة وضع الشيء
في غير موضعه وهو مستحيل على الله تعالى (واستدل مشايخ الاشاعرة

بأن الله تعالى ما لك مطلق فيجوز ان يتصرف كيف يشاء كافي العمدة
وشروحه (والجواب ان له تعالى تصرفا لكن على وجه الحكمة وذلك
على خلاف مقتضى الحكمة وهو على الله تعالى محال (فائدة)
في تعديل العلوم للصدر العلامة افعاله تعالى لا توصف بالقبح عند
الاشعري وعندنا توصف فلا يفعل القبح حتى لو خلد الانبياء في النار
والكفار في الجنة لا يقبح عنده وعندنا لو فعل لكان قبيحا فلا يفعله
الله وليس المراد انه تعالى يفعل فعلا ثم يوصف ذلك الفعل بالقبح
فان الله تعالى لا يفعل القبح والخلاف مبنى على الخلاف في ان الحسن
والقبح هل يثبتان عقلا ام لا (الفريضة الحادية والعشرون)
في ان عفو الكفر هل يجوز عقلا ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان العفو
عن الكفر لا يجوز عقلا كما في التأويلات للشيخ علم الهدى ابي منصور
الماتريدي والعمدة الامام النسفي وشروحه (وذهب الشيخ الاشعري
ومن تابعه الى ان العفو عن الكفر يجوز عقلا كما في الكبير الامام فخر الدين
الرازي وكشف الكشاف والمسابقة الامام ابن الهمام (استدل مشايخ
الحنفية بان حكمه الله توجب العقاب على من اعتقد الكفر والتزمه وان ليس في
الحكمة عفو مثله والذي يدل على ان الحكمة توجب ما ذكرنا ان الكفر
لنفسه قبيح لا يحتمل الاطلاق ولا رفع الحرمة فعلى ذلك عقوبته
لا يحتمل في الحكمة رفعها والعفو عنها كما في التأويلات للشيخ علم الهدى
ابي منصور الماتريدي (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم حيث ردد بين
تعذيب الكفار وبين غفرانهم والدليل السمي لا يسا عد التريدي
فاقتضى ذلك حله على عفو الكفر عقلا وفي الكبير للامام فخر الدين
الرازي وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء الآية فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور المعتزلة
من البصر بين قالوا ان العقاب حق الله تعالى على الذنب وليس في اسقاطه
على الله تعالى مضره فوجب ان يكون حسنا بل دل الدليل السمي
في شرعنا انه لا يقع (الجواب معنى الآية الكريمة ان تعذب من مات

على ما كان من القول الوحشي في الله فانهم عبادك وان تغفر لمن اكرمت
له بالاسلام والهدى فانك انت العزيز الحكيم لان منهم من قد آمن بعد
هذا القول الوحشي في الله كافي التأويلات للشيخ علم الهدى ابي منصور
الماتريدي او كان ذلك عند رفعه الى السماء لا يوم القيمة قال الامام
الرازي فـ على هذا الجواب سهل لان قوله تعالى ان تعذبهم بما نهي
ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبته فانهم عبادك وان اخرجتهم
بتوفيتك عن ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم فلك ايضا
ذلك (الفريضة الثانية والعشرون) في الحسن والقبح العقليين
(ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان العقل يدرك حسن بعض الاشياء
وفبح بعضها كما في التعديل وشرحه وشرح الوصية الامام اكل الدين
الباردي وفي اشارات المرام هكذا في التبصرة والكفاية والاعتماد
(وذهب مشايخ الاشاعرة الى انه لا يعرف بالعقل حسن شيء من الاشياء
ولا قبحه سوى المعنيين بل انما يعرف بالشرع كافي المواقف وشرحه
الشريفي وشرح الوصية للشيخ الاكل وشرح العقائد لجلال الدين
الدواني تحرير محل النزاع على ما في تعديل العلوم والمواقف وشرحهما
ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة (الاول ما كان صفته صفة كمال فحسن وما كان
صفته صفة نقصان فقبيح (الثاني ما وافق الغرض فهو حسن وما خالفه
فهو قبيح ولا نزاع ان هذين المعنيين يدركهما العقل ولا تعلق لهما
بالشرع (الثالث ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى
حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا (وان
اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب يعني ان الحسن والقبح بمعنى انه يثاب فاعله ويماقب فاعله
لا يمكن في افعاله تعالى فالاختلاف في الحسن والقبح بمعنى المدح والذم
فعندنا معاشر الحنفية يثبتان بالعقل وعند الشيخ الاشعري وتابعيه
لا يثبتان به بل بالشرع (استدل مشايخ الحنفية بان تصديق اول
اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا لانه لو جب بنص فالتص الثاني
اذا كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان

بالنص الاول لزوم الدور وان كان بنص ثالث لم يتسلسل ثبت ان بعض
الافعال منا واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا لان الواجب
العقلي اخص من الحسن العقلي اذا الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على
تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فكل واجب عقلا حسن
عقلا فلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وان
وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه فانه اوجاز كذبه
لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على
نص آخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان ثبت بذلك النص
فتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بشاثل فيتسلسل والحرمة
العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا
(وقد اجل الصدر العلامة في التعديل دليل الحسن والقبح العقليين
حيث قال وجوب تصديق النبي عليه السلام وحرمة الكذب عليه
لو كانا شرعيين لدار لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان كان
متوقفا على الشرع يلزم الدور لان ثبوت الشرع متوقف على وجوب
تصديق النبي عليه السلام وان حرمة الكذب ان كانت متوقفة
على الشرع يلزم الدور ايضا لان ثبوت الشرع يتوقف على حرمة
الكذب لان الشرع انما يثبت اذا علم ان الكذب حرام عليه وهو معصوم
عن الكذب فيكونان عقليين فيكون تصديق النبي عليه السلام حسنا
عقلا والكذب قبيحا عقلا لان كل ما هو واجب عقلا حسن عقلا وكل ما
هو حرام عقلا قبيح عقلا فوجب ان لا بد من الاعتراف بحسن بعض
الافعال وقبح بعضها عقلا وكذا من الله تبارك وتعالى ان لا بد من
الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها اذ لو جاز الكذب وخلف
الوعد من الله تعالى لارتفع الشرائع ولا يقع الوثوق بما وعد وبان
كون الحسن والقبح عقليين عند الاشعري يوجب اعتراف كونهما
بمعنى المدح والذم عقليين لان كل ما هو محال او نقصان يحمد او يذم
عقلا فالاعتراف بذلك اعتراف بهذا كافي التعديل يعني ان الحسن
بمعنى الكمال يستلزم حقوق الذم لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم

لحقوق الذم لاجله والقبح بالملزوم قول باللازم وانكارا اللازم انكار
للملزومه فيكون القول بالملزوم والانكار اللازم متناقضين جدا فمن هذا
قال بعض الافاضل في حاشية المقدمات التوضيحية ان صاحب التلويح
ظن ان صاحب التوضيح انما ادعى التناقض في كلام الاشعري لاعتراؤه
بان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلا فتعجب من
ذلك ولم ينتبه ان الحسن بمعنى الكمال يستلزم حقوق المدح لاجله
والقبح بمعنى النقصان يستلزم حقوق الذم لاجله والقول بالملزوم قول
باللازم وانكاره انكاره فيكون القول بالملزوم وانكار اللازم متناقضين
فهذا انما نشأ من الاكتفاء بما ظهر له في النظرة الاولى والاستهانة بتبصر
(واستدل مشايخ الاشاعرة بان الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا
لذات الفعل او لجزئه او لصفة لازمة لذاته او لجزئه ولم يتبدلا لان ما كان
بالذات يدوم بدوام الذات ولا يختلف والتالي باطل لحسن كذب فيه
انقاذ المظلوم عن الظالم وقبح صدق فيه امداد الظالم على ظلمه
للمظلوم كافي المواقف (الجواب ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف
باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل
جنس و الاضافة فصل مقومة لانواعه لان الفعل من الاعراض
النسبية والاعراض النسبية تقوم بالنسب والاضافات المختلفة فصول
مقومة لها والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه
والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعه دائمي له غير
منفك عنه كالضرب للنأديب (فقولنا شكرا المنعم حسن لذاته معناه
ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة الى
المنعم حسن (وبان العبد يجوز في افعاله لعدم تأثير قدرته فيها
فلا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا
لا يتصف بالحسن والقبح كما هو المستفاد من المواقف وغيره (الجواب
ان كسب العبد من حيث هو كسبه يوجب اتصافه بالمقدور اذ قدرته
تؤثر في الاتصاف واختلاف النسب والاضافات ككون الفعل طاعة
او معصية حسنة او قبيحة فكل منهما مبنية على الكسب لاعلى الخلق

اذ خلق القبيح ليس قبيحا وانما القبيح الاتصاف به وقصده كما سيجي
تفصيله بحيث لا تبقى للعقل ريبة (وبانهما لو كانا ذاتيين لزم
اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الكلام الذي اتكلم به
الا ان ليس بصادق فانه ان صدق فيه فقد كذب وبالعكس وكذا في قول
من قال ما اتكلم به غدا ليس بصادق ثم اقتصر فيه على قوله ما تكلمت به
امس ليس بصادق فان صدقا كل من العدو والامسى يستلزم عدمه
وبالعكس فاذا لم يكن قبح الكذب ذاتيا ينقلب مرة حسنا واخرى قبيحا
ولا محذور فيه واما اذا كان ذاتيا والذاتي لا ينقلب ولا يفتك بل يدوم
فيلزم اجتماع المتنافيين بالذات وقد تحير في محله العقول حتى سماه
صاحب المقاصد جزرا الاصم (الجواب انه ان اريد الالتزام فلا يتم
على مشايخ الحنفية اذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين في البعض عدمه
مطلقا وان الخبر اشارة الى المخبر عنه والاشارة الى الشيء لا يمكن ان تكون
الى نفس تلك الاشارة فلا يدخل نفس الخبر في الحكم الذي يتضمنه
ذلك الخبر ولا يتناول الحكم كماله استثناء كما ذكره الشريف العلامة
يعني كما ان الاشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم الذي
يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر لان حقيقة الاخبار هو الحكاية عن
النسبة الواقعة على الوجه المطابق او لا ومن شأن الحكاية ان يكون
في المحكي عنه تعين في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية (قال جلال
الدين الدواني فلو قال هذا الكلام مشيرا الى نفس هذا الكلام لم يصح
اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة الواقعة وانما
يوصف بهما الكلام الذي هو اخبار وحكاية عن نسبة واقعة وهي
مفقودة فيه بل لا حكاية حقيقية فيكون كلاما خاليا عن التحصيل
ولا يكون خبرا حقيقة (وفي شرح النونية لمولانا الخيال في القول
الثاني اشارة الى انه متكلم وان ذلك الكلام لبس بصادق والاول صادق
فيكون الامسى كاذبا تخلف فرد من السكينة ويلزم كذب الثاني
بلا استلزام صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه ولا كذب الامسى
صدق (الفريدة الثالثة والعشرون) في ان الايمان بالله هل

وجوب بالعقل ام لا (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى انه تعالى لو لم يبعث
لناس رسولا اوجب عليهم بقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه
بما يليق به من الحيوة والعلم والقدرة وغيرها وكونه محمدا ثانيا للعالم كما
هو المشهور عن الامام الاعظم والمستفاد من التأويلات للامام علم الهدى
ابي منصور الماتريدي والمصرح في شرح الوصية لاكل الدين الباطني
وفي اشارات المرام هكذا صرح الحائكم الشهيد في المنتقى وانا طق
في الاجتناس وابوزيد في التقويم ونور الدين البخاري في الكفاية (وذهب
جمهور مشايخ الاشاعرة الى انه لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعث
فيعذر الناس في الشاهق الذي لم يبلغه الدعوة كما هو المصرح في شرح
الوصية للشيخ الاكل والمسايرة للامام ابن الهمام والمستفاد من التلويح
(وفي اشارات المرام هكذا صرح في الكشف الكبير) وقال الامام
السيوطي في رسالة مفردة لابوي النبي عليه السلام قد اطبق اثمتنا
الشافعية من اهل الكلام والاصول على ان من مات ولم يبلغه الدعوة
يموت ناجيا (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ان انذر قومك من
قبل ان ياتيهم عذاب اليم حيث دل على ان حجة الايمان تلزم الخلق
قبل ان ياتيهم النذير لانها لو كانت لا تلزمهم لكانوا في امن من نزول
العذاب بهم قبل ان ياتيهم النذير فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل
ان ينذروا فلما خوفوا بنزول العذاب بهم قبل ان ياتيهم دل على ان الحجة
لازمة عليهم وان الله تعالى يعذبهم لتركهم التوحيد وان لم يرسل
اليهم الرسل كما في التأويلات لعلم الهدى ابي منصور الماتريدي (وبانه
لو كان معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لكان المنه على جميع
الناس في معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لامن قبل الله تعالى
وحده بتركيب الله العقول والتوفيق للاستدلال ولم يثبت كل ذلك قبل
الشرع (لكن الحكم بحسن الاحسان وقبح كفرانه مشترك بين جميع العقلاء
وعلة المشترك مشتركة فلا يكون موقفا على الشرع لعدم اختصاصه بالشرع
ولا عرفيا ولا عاديا ولا لفرض لعدم اختصاصه باهل عرف او عادة او فرض بل
ذاتيا للفعل مدر كما بالعقل وكيف ووجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع

عند المكلفين يتوقف على تعريف الله تعالى لهم بتركيب الله تعالى العقول
فيهم كما في كتاب المعالم والمتعلم لامامنا الاعظم (واستدل
مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وما كنا معذ بين حتى نبعث رسولا
نفي العذاب مطلقا قبل وصول الشرع ولو وجب شيء من الاحكام
قبله للزم بترك العذاب قبله واللازم متف بالنص (الجواب ان الآية
الكرامة محمولة على عذاب الاستئصال ونفي وقوعه قبل بعث الرسول
لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفها
الآية على ذلك وللجمع بينهما وبين الآية المثبتة للعذاب قبل بعث
الرسول كما في قوله تعالى ان انذر قومك من قبل ان ياتيهم عذاب اليم
فان حمل قوله تعالى وما كنا معذ بين الآية على الاطلاق يستلزم
التنافي الظاهر بينهما وان الآية الكريمة محمولة على الاعمال التي
لا يعرف وجوبها الا بالشرع بينهما كما مر (واعترض الامام الرازي
في الكبير على استدلالهم بالآية الكريمة بوجهين (الاول انه لو لم يثبت
الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي لان التأمل في معجزات
الشارع وجب بالعقل ثبت بالوجوب العقلي ولو وجب بالسمع لزم
اثبات الشيء بنفسه (الثاني انه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت وجوب
الاحتراز عن العقاب لانه لو ثبت بالعقل ثبت الوجوب العقلي ولو ثبت
بالسمع لزم اثبات الشيء بنفسه (وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتجاج والاعذر للناس
على الترك في الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان العقل حجة مستلزما لزم
انتفاؤه وليس كذلك بالنص (الجواب ان المراد لئلا يكون حجة اصلا
لا مطلقا ولا من وجه كما هو المتبادر من الوقوع في سياق النفي فيهم افراد
الحج فان العقل دليل اجمالي والتفصيل الى الرسل والعقل اذا لم ينبه
جاز ان يغفل فكان له نوع حجة كافي كشف الكشافي فلا يستلزم النفي
حجة العقل في بعض الاحكام قبل البعثة (تمة) في فصول البدائع
(المذهب ان العقل معتبر شرطا للوجوب عند انضمام امر آخر كإرشاد
اوتنبه على الاستدلال وادراك مدة التجربة المعينة على الاستدلال

وليس في مدة التجربة تقدير بل في علم الله تعالى ان تحققت بعذبه
(على هذا يحمل قول الامام الاعظم لا عذر لاحد في الجهل بخاقه
لقيام الاتق والانس انتهى وقول الشيخ علم الهدى ابي منصور
الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند وجوب الايمان به تعالى وتعظيمه
وحرمة نسبه ما هو شنيع اليه تعالى عقلي وان لم يبلغ دعوة نبي
ولم يؤمن حتى مات هو مخلد في النار انتهى فلا يقال ان من مات في
زمان الفترة ومن مات في شاهق الجبل ولم يبلغ الدعوة مات ناجيا (قال
الامام السيوطي رأيت الشيخ عز الدين ابن سلام قال في اماليه كل نبي ارسل
الى قومه الانبياء فعلى هذا يكون ماعدا قوم كل نبي من اهل الفترة واما
ذرية نبي فانهم مخاطبون ببعثة السابق الا ان يندرس شرعه السابق
فيصير الكل من اهل الفترة فلا يعذب فانه على اصل الفطرة وقال من
بلغته دعوة نبي من الانبياء السابيين ثم اصصر على كفره فهو في النار
قطعا (الفريدة الرابعة والعشرون) في حقيقة الايمان (ذهب
جمهور مشايخ الحنفية الى ان الايمان هو الاقرار والتصديق بمعنى ان الاقرار شرط
منه ركن داخل فيه كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن اصحابه
كما في عقائد الامام الطحاوي وبحر الكلام للامام النسفي والمسيرة للامام
ابن الهمام وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري الى هذا ذهب الامام
السرخسي وشيخ الاسلام علي البردوي كافي التسديد وغيره (وذهب
جمهور مشايخ الاشاعرة الى ان النطق من القادر شرط في الايمان
خارج عن ماهيته التي هي التصديق كما هو المفهوم من المواقف والمصرح
في شرح الجوهرة التوحيد للامام اللقاني والمسيرة للامام ابن الهمام الى
هذا ذهب علم الهدى ابي منصور الماتريدي وهو المختار عند جمهور مشايخ
الاشاعرة (استدلل مشايخ الحنفية بان الايمان لغة هو التصديق والتصديق
كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل من التصديق القلب والتصديق
اللساني ركن في مفهوم الايمان وبقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث اخرجه البخاري ومسلم (وبان الاحتياط
في اعتبار الركنية والاحتياط امر لازم سيما في اصل اصل وبان الله تعالى

ذم المتمكن المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر فلو لم يكن الاقرار ركنا لازما لما ذمه كما ذكره أئمة التفسير (قال الامام ابن الهمام في المسيرة في قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الامن اكره جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفى عنه بالاكره واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتباره لاتحاد مورد الايمان والكفر اذ لا فائل بتغير مورد هما وصرح بالآية باثبات الايمان للقلب وبإثبات الكفر له ايضا بقوله وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله ولكن من شرح بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفرقين فوجب كون الايمان بهما (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله وقلبه مطمئن بالايمان حيث دلت الآيات على محلية القلب فدل ان الايمان هو التصديق القلبي فقط) الجواب انه لما كان التصديق ركنا اصيلا ثابتا بكل حال والاقرار ركنا تابعه له دليلا عليه معتبرا بمطابقته له خصه بالذكر لا لكون الايمان مجرد التصديق اذ لا دلالة على الحصر (فائدة) التصديق المعتبر في الايمان هو الاستيقان بوجود الصانع تعالى وتقدس وقبول نبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعتة في جميع ما اخبر به وليس التصديق المعتبر في الميزان نص عليه على ذلك الشريف العلامة في حاشية التلويح ومصلح الدين اللاري في شرح الاربعين كما في اشارات المرام (وتفصيله ما وقع في التلويح من انه ذكر الصدر العلامة ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا (ولقد طال النزاع بين الصدر ومعاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان انه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور ام غيره) وقال صاحب التلويح يجب ان يعلم ان معنى التصديق الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في علم الميزان على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول بوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم جعلوا هذا التصديق حاصلا للكفار ممنوع هذا (ويرد عليه ان التصديق على ما ذكره يكون من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فلا يصح الامر بالايمان (وفي المسيرة لابن الهمام

ذهب امام الحرمين ان التصديق من قبيل الكلام النفسي وظاهر عبارة الشيخ الاشعري ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى (الفريضة الخامسة والعشرون) في ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا (ذهب مشايخ الحنفية منهم امام الحرمين الى ان الايمان لا يزيد ولا ينقص كما هو المستفاد من التأويلات اعلم الهدى ابي منصور الماتريدي والمصرح في بحر الكلام للامام النسفي وشرح الجوهرة للامام اللقاني وغيره (وذهب مشايخ الاشاعرة منهم الامام الشافعي ان الايمان يزيد وينقص كما في المواقف وشرحه والمسيرة للامام ابن الهمام وشرح الجوهرة للامام اللقاني وغيره (استدل مشايخ الحنفية بان الواجب في الايمان هو التصديق البالغ حد الجزم وذلك لا يقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتماله ولو بابتداء وجه يتناقض اليقين ولا يجامعه وبانه اجمع الاجماع على ان الايمان واحد واهله في اصله سواء ووحدته واستواء اهله فيه يتناقض التفاوت كما هو المصرح في التأويلات نقلا عن كتاب العالم الامام الاعظم وفي عقيدة الامام الطحاوي ٢ (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى واذا نلت عليهم آياته زادتهم ايمانا وبقوله تعالى ليردادوا ايماننا مع ايمانهم وبانه لو لم يتفاوت حقيقة الايمان لكان ايمان آحاد الامة من اهل المعاصي مساويا لايمان الرسل والملائكة واللازم باطل وكذا الملزوم (الجواب الزيادة والنقصان ليسا في ذات الايمان بل هما امور زائدة كالاجلي والجلال وما يتخيل من الجزم بتفاوت فليس رجوعه الا اليهما فاذا ظهر الجزم يحدث العالم بعد ترتيب مقدماته كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتباراته اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه لبس كالسرعة التي في الآخر فيتميز ان الجزم في الثاني اقوى وليس اقوى في ذاته بل انما هو اجلي في العقل (وفي المسيرة لابن الهمام نحن معاشرا الحنفية نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على اشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لا متنازع

٢ في شرح القديم
لعقائد الامام الطحاوي
قال الامام الاعظم
في كتاب العالم والمتعلم
ايماننا مثل ايمان
الملائكة وهذا يدل
على ان اصل الايمان
لا يزيد ولا ينقص
انتهى كلامه بعبارة
شده

اختلاف الماهية واختلاف جزئها فلا نسلم ان ماهية اليقين من المشكك
وان اليقين بتفاوت بمقومات الماهية يعني باجزائها بل بغيرها من الامور
الخارجية عنها المعارضة لها كالف والتكرار فالإيمان لا تفاوت
في ذاته بل في جلالة واشراقه على هذا يحمل الآيات الواردة في زيادة
الإيمان وقول الامام الاعظم اقول ايماني كإيمان جبرائيل عليه السلام
ولا اقول ايماني مثل إيمان جبرائيل عليه السلام لان المثلية تقتضي المساواة
في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيها (ويحمل قوله في كتاب العالم
كما نقله في التأويلات إيماننا مثل إيمان الملائكة لانا آمننا بوحديته
تعالى ورؤيته مثل ما اقرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسول
على وحدة الإيمان في ذاته واستواء اهله من اهل السموات والارض
في اصله (واجاب بعضهم وهو المشهور ان الزيادة بحسب زيادة
ما يؤمن والصحابة كانوا آمنوا في الجملة وكانت الشريعة لم تتم وكانت الاحكام
تنزل شيئاً فشيئاً ولا يخص ذلك بعصره عليه السلام لا مكان الاطلاع
على التفاصيل في غيره من الاعصار (الفريدة السادسة والعشرون)
في ان إيمان المقلد هل يصح ام لا (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان
من اعتقد اركان الدين تقليداً كالتوحيد والنبوة وغيرهما يصح إيمانه
كما هو المروي عن الامام الاعظم والمشهور عند اصحابه الى هذا ذهب
مالك والشافعي واحمد كما في شرح عقيدة الطحاوي للشيخ ابي المحاسن
والعمدة الامام النسفي وشرحه الاعتماد وشرح بدأ الامالي للشيخ
علي القاري (وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة منهم الشيخ الاشعري
والفاضل ابو بكر الباقلاني والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وامام الحرمين
الى عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية كما في شرح الجوهرية للامام
اللقاني وشرح ام البراهين للامام السنوسي وشرح الامالي للشيخ
علي القاري (وفي شرح القديم لعمدة النسفي قال الشيخ الاشعري
شرط صحة الإيمان ان يعرف كل مسألة بدليل قطعي عقلي (وفي شرح
ام البراهين نقلاً عن الشامل لامام الحرمين ان من عاش بعد البلوغ
زماناً يسعه النظر فيه ولم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه (وفي المسيرة

لان الهمام ظاهر عبارة الشيخ ابي الحسن الاشعري ان التصديق كلام
للفنس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل عبارته انه
هو المجموع المركب من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل منهما ركناً
في الإيمان عنده (استدل مشايخ الحنفية بان النبي عليه السلام
والصحابة والتابعين قبلوا إيمان الاعراب الخاليين عن النظر والاستدلال
ولم يشغلوا بتعليم الدلائل فلو كانت شرطاً في صحة الإيمان لما تركوا
(وبانه ثبت بنقل الحديث واجمع عليه الاجماع ان هذه الأئمة حشو
الجنة ولا شك ان أكثرهم مكتفون بالتقليد على رأي الاشعري
ولو لم يصح الإيمان الابيه لما كانوا من حشو الجنة (استدل
مشايخ الاشاعرة بان التصديق لا يوجد بدون العلم والمعرفة بناء على
ان العلم ذاتي التصديق او شرط له ولا علم للمقلد حتى يحصل التصديق
ولو لم يحصل لا يحصل الإيمان كما في شرح الجوهرية (الجواب ان التصديق
بدون العلم محال الا انه اكتفى فيه بحصول العلم بوجه ما وان لم يوجد كاله
بدليل قبول النبي عليه السلام واصحابه إيمان الاعراب فالمصدق من حيث
انه مصدق قد حصل له العلم بوجه ما وانكار هذا انكار للضرورة
(وبان العلم الحادث نوعان ضروري واستدلالي والإيمان ليس بضروري
بل موقوف على الاستدلال فالمقلد لم يوجد له الاستدلال فلا يكون
مؤمناً (الجواب ان الإيمان اختياري وانه عبارة عن التصديق والتصديق
ليس موقوفاً على العلم الكامل حتى يتوقف على الاستدلال بل على العلم
بوجه ما (وبان الإيمان ادخال النفس في الامان وذلك انما يكون
اذا عرف ما اعتقده على وجه يأمن الوقوع في الشبهة فاذا لم يعرف
كذلك لم يأمن ان يكون ملتبساً عليه فلا يكون التصديق العاري
عن المعرفة معتبراً في الإيمان كما في شرح العمدة (الجواب ان المقلد
وان لم يأمن من ان يكون ملتبساً عليه كما قيل من رجع انما يرجع من الطريق
لا من الطريق لكن حصل له الدخول في الإيمان حالاً وذابكني في الإيمان
(فائدة) في شرح الجوهرية للامام اللقاني قال علم الهدى
ابو منصور الماتريدي اجمع اصحابنا على ان العوام مؤمنون عارفون

بالله تعالى فانهم حشو الجنة للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من قال لا بد من نظر عقلي في العقائد وقد حصل لهم من المعرفة القدر الكافي فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدثت الموجودات وانه تعالى مبدع للكائنات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم انتهى (وفي فوائد الامام السنوسي الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح فالاعتقاد الصحيح الذي يحصل بالتقليد الصحيح صاحبه مؤمن لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فبقى مشيئة الله تعالى ان شاء عني وان شاء عذبه قالوا المعرفة هي الجزم الموافق لما عند الله تعالى بشرط ان يجعل ذلك الجزم بالدلائل او التقليد الصحيح وهو الجزم المطابق لما عند الله تعالى من غير دليل (وقال بعض مشايخنا اكثر الناس في هذا الزمان ليسوا في درجة الاعتقاد الصحيح بتقليد صحيح مطابق لما في نفس الامر بل من كان في شكل المعرفة والعلم لا يعرف حال نفسه فيظن انه في درجته وقد كان في مذاهب وآراء مختلفة لا يفرق بين الغش والسمين بل لا يعبر الشمال عن ايمين (في رسالة الامام القشيري من ركن الى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن سنن انجاة ووقع في اسر الهلاك (انريدة السابعة والعشرون) في ان الدلائل العقلية هل تفيد القطع ام لا ذهب مشايخ الحنفية الى ان الدلائل العقلية بعضها يفيد القطع والجزم كافي التوضيح للصدر العلامة وفصول البدائع في الاصول واشارات المرام وغيره (وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انها لا تفيد القطع واليقين بل تفسد الظن كما هو المصرح في شرح المواقف للشريف العلامة و اشارات المرام والمستفاد من التوضيح والتلويح (استدلل مشايخ الحنفية بقوله تعالى اخن كان على بينة من ربه وشهد شاهد من حيث اعتبر شهادة الدليل النقلى للدليل العقلي وبان الالفاظ المتداولة المستعملة في عصر النبي عليه السلام في معانيها التي تراد منها مستعملة الآن فيما يراد منها في ذلك الزمان فبانضمام القرائن المتواترة المنقولة اليها الى العلم بمعانيها يحصل القطع بحيث

لا يبق شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الايمان بالبعث وغيره والصلوة والصوم وغيرها (واستدل مشايخ الاشاعرة بان الدلائل العقلية مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والتاسخ والمعارضة العقلية وهي ظنية اما الوجوديات فلم يعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات فلان مبناهما على الاستقراء فهو مفيد للظن (الجواب ان من الاوضاع ما هو المعلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات والمركبات والعلم بالارادة يحصل بمعرفة القرائن المتواترة بحيث لا يبق شبهة كما في النصوص الواردة في الصلوة والصوم والبعث كقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة ونفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق الخبر وذلك لان العلم بتحقيق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى العلم بانتفاءه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدلائل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك كما يستفاد من فصول البدائع (فائدة) القول بمجرد الدليل العقلي في علم الشرع بدعة وضلالة فاولى ان يكون ذلك في علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة قال فخر الاسلام علي البرزدي في اصول الفقه لا يجوز ان يكون علم العقل علة بدون الشرع اذ العمل بموضوعات الشرع وليس الى العباد ذلك لانه ينزع الى الشريعة فالعقائد يجب ان تؤخذ من الشرع الذي هو الاصل فعلم ان اثبات الصانع تعالى وتقدس وعلمه وارادته وقدرته وحيوته وتكوينه الاشياء وان كان لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة لكنه يتوقف عليهما من حيث الاعتداد والاعتبار كذا في شرح الفقه الاكبر لعلي القاري (وذكر بعض مشايخنا عن ابي حفص الكبير انه قال من لم يزن افعاله واقواله واعتقاده بميزان الكتاب والسنة ولم يتهم خواطره فلا تعدوه في ديوان الرجال وقال جنيد البغدادي مفتي الشريعة والطريقة الطرق الى الله تعالى بعدد انفاس الخلائق

وكلها مسدودة على الخلق الاعلى من اقتنى اثر الرسول (الفريدة
الثامنة والعشرون) في ان الايمان مخلوق ام لا (ذهب مشايخ الحنفية
الى ان الايمان غير مخلوق كما في تعديل العلوم للصدر العلامة وبحر الكلام
للإمام النسفي وشرح الفقه الاكبر لعل القاري وفي فتاوى الامام
الكردي هكذا روى عن الامام وعن كثير من السلف واتفق عليه ائمة
بخاري وفي شرح التعديل يجب ان يعلم ان الايمان غير مخلوق عندنا (وذهب
المشايخ من الاشاعرة الى ان الايمان مخلوق كما في شرح المقاصد لسعد الدين
التفتازاني والشرح الكبير للإمام اللقاني وغيره والى هذا مال بعض
مشايخنا (احتج مشايخ الحنفية بان الايمان لا يحصل الا بالتعريف
والتوفيق والهداية وذلك كله من الله تعالى ومرجه الى التكوين
وهو غير مخلوق كما في بحر الكلام وشرح الجوهرة (ووجه الاستدلال
في شرح التعديل على غير ما ذكر حيث قال ان هذه في غابة الدقة
وذلك ان الايمان هو التصديق اى الحكم بالصدق هو باقاع نسبة
الصدق الى النبي عليه السلام وهو غير مخلوق كما صرح بذلك
في التوضيح وشيخى ذلك بيهانه (واحتج مشايخ الاشاعرة بان الايمان
لا يحصل الا بالعزم والقصد والقبول وذلك كله من العبد فهو غير مخلوق
والعبد مخلوق بكل صفاته (الجواب ان الايمان وان كان حصوله
بالقصد والقبول الا انه لا يتم الا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك
من الله تعالى والى الله ومتى اجتمع صفة الحق مع صفة الخلق لا يعبا
الى صفة الخلق بل صفة الخلق في جنب صفته تعالى لا تعد قال الكردي
ان كل من لم يميز صفة الله وصفة الخلق فهو ضال فلما كان الايمان
عبارة عما ذكرنا لم يصح القول بانه مخلوق انتهى (في فتاوى الامام
الكردي قال الامام محمد بن الفضل من قال الايمان مخلوق لا يجوز
الصلوة في خلفه ووقعت هذه المسئلة بغرابة فاني بمحضر عنها الى بخاري
فاتفقوا على انه غير مخلوق والقائل بخلفه كافر واخرج صاحب الجامع
الامام البخاري بسببه (الفريدة التاسعة والعشرون) في ان الايمان
والاسلام واحد ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الايمان والاسلام واحد

كافي التأويلات للشيخ علم الهدى ابي منصور المازيني والعمدة
للإمام النسفي والمسيرة للإمام ابن الهمام (وذهب جمهور مشايخ
الاشاعرة الى انهما متغايران كما هو المصريح في الشرح الصغير والكبير
لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني والشرح القديم للعمدة معزيا لشرح
السنة لمجى السنة والمستفاد من شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني
(استدل مشايخ الحنفية بان الاسلام هو جعل الاشياء كلها لله تعالى
خاصة سالمة لا يشرك فيها غيره والايمان هو التصديق وهو ان يصدق
الله تعالى انه رب كل شىء فاذا صدق انه رب كل شىء فقد جعل الاشياء
كلها لله تعالى سالمة كما في التأويلات لعلم الهدى الشيخ ابي منصور المازيني
(ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فوجدنا فيها
غير بيت من المسلمين وقوله تعالى قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمين
عليكم ان هديكم الايمان كما في الشرح القديم للعمدة (واستدل مشايخ
الاشاعرة بقوله عليه السلام الاسلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكاة الحديث حيث دل ان الاسلام
هو الاعمال لا التصديق القلبي فيغايران (الجواب ان المقصود منه بيان
ثمرات الاسلام وعلاماته بدليل قوله عليه السلام لقوم وفدوا
عليه عليه السلام اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم قال شهادة ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله
واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان والاعطاء من المقنم الخمس
كما في شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني وبهذا اندفع ما قالوا ايضا من
ان مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبي عليه السلام مما علم
من الدين ضرورة بمعنى اذا طاعة له وتسليمه اياه ومفهوم الاسلام
امثال الاوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الا اذا كان
فهما مختلفان (الفريدة الثلاثون) في ان العبرة في الايمان الخواتم
ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان من مقام به الايمان فهو مؤمن في الحال
وان كفر في آخر عمره ومن قام به الكفر فهو كافر في الحال وان آمن
في آخر عمره كما في العمدة للإمام النسفي وشرحه الاعتماد وشرح

الفقه الاكبر لعلي القاري (ذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه من الاشاعرة الى ان من ختم بالايمان لم يزل مؤمنا وان كان في الحال كافرا ومن ختم بالكفر لم يزل كافرا وان كان في الحال مؤمنا كما في انوار التنزيل الامام البيضاوي و الشرح القديم للعمدة وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله حيث دل على ان له قبل صدور الكفر حال ايمانه عملا معتبرا اذ لولا ذلك لما بقي معنى لاحباط العمل فدل انه حال ايمانه مؤمن وبانه لما كان اثوبة مقطوع القول ثبت انه تغير عن حاله وصار مؤمنا فانه تعالى يعلمه حال ايمانه مؤمنا فلو علم في ذلك الحال كافرا علم على غير ما هو عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى فسجدوا لابلليس ابى واستكبر وكان من الكافرين حيث كان قوله تعالى وكان من الكافرين تعبلا لالبائه واستكباره على معنى كيف لا يمتنع ولا يستكبر عن امثاله ما امر وقد كان من الكافرين واستلزم هذا المعنى كونه من الكافرين سابقا على الالباء والاستكبار (الجواب ان ما يقتضيه كان من السابق على الالباء والاستكبار هو سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لاسبق اتصافه بالكفر لعدم وجود اتصافه به فيصح تعليلهما بالسبق بهذا المعنى ولا حاجة الى ما قالوا وان كان استينافا لبيان حاله لسبب الالباء والاستكبار فيكون بمعنى صار كما في قوله تعالى (فكان) بمعنى فصار (من المغرقين) (الفريدة الحادية والثلاثون) في السعادة والشقاوة هل تبدل لان ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان السعيد قد يشقى والشقى قد يسعد كما في العمدة للامام النسفي وبحر الكلام لابن المعين النسفي وتفسير الباب للامام البغدادى وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري (وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان السعيد لا يشقى والشقى لا يسعد كما في الفوائد للشيخ الاجل الامام الخاطري والشرح الصغير والكبير للجوهرة للامام اللقاني وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى قل للذين كفروا

ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف حيث دل على غفران ما قد سلف قبل الاسلام بالاسلام فلو لم يكن الشقى سعيدا لقات فائدة الغفران (وبقوله عليه السلام الاسلام الاسلام يجب ما قبله (وبانه اذا عرض الاسلام على الكفر يبطله ويدفع احكامه واذا عرض الكفر على الاسلام العباد بالله يبطله ويرفع احكامه فكانا من صفات الخلق وصفاته تبدل وتتغير فيبدلان ويتغيران (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه (وبانه لو عرضا بشخص واحد لزم في حال ايمانه استحقيقه الثواب الدائم وفي حال كفره استحقيقه العقاب الدائم والجمع بينهما محال وكذا الجمع بين الاستحقاقين (الجواب عن الاول ان قوله عليه السلام لبيان عاقبة الامر بابهم لا يختم اوليان انه من اهل الجنة او من اهل النار نص على ذلك ولاننا العلامة في الحديث الاربعين ويدل عليه ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه انه عليه السلام قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله تعالى الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر اربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقى وسعيد (وعن الثاني ان الايمان والكفر لما لم يجتمعا لاستلزام وجود احدهما سلب الاخر اوجب الايمان استحقيق الثواب الدائم بابطال الكفر ورفع استحقيق العقاب الدائم واوجب الكفر استحقيق العقاب الدائم بابطال الايمان ورفع استحقيق الثواب الدائم فلا يلزم الجمع لابين الثواب والعقاب ولا بين الاستحقاقين (فائدة) في شرح الجوهرة وقرر الاختلاف بوجهه يكون لفظيا وهو ان السعيد من علم الله تعالى في الازل موته على الايمان وان تقدم منه كفر والشقى من علم الله تعالى موته على الكفر وان تقدم منه اسلام فعلى هذا لا يتصور في السعيد ان يشقى ولا في الشقى ان يسعد كما قال مشايخ الاشاعرة واما عند مشايخ الحنفية السعيد هو المسلم والشقى هو الكافر فعلى هذا يتصور ان السعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان

وان الشقي يسعد بان يؤمن بعد الكفر الا ان الروايات واستدلالاتهم تدل على ان الاختلاف في ان من ارتد بعد الايمان هل يكون سعيدا قبل الارتداد او شقيا وان من آمن بعد الكفر هل يكون مؤمنا في حال الكفر ام لا ويدل على هذا ما قال الشيخ الاجل الامام الخاطري ان الاشاعرة قالوا ان ابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا مؤمنين في حال سجودهما للصنم وسحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعزة فرعون (ويؤيده ما قال الحافظ البغدادي في تفسير الباب عن عمر بن مسعود رضي الله عنهما انه قال يحو الله تعالى السعادة والشقاوة ويثبت ما يشاء حتى ان عمر رضي الله عنه كان يطوف بالبيت ويبكي ويقول اللهم ان كنت كتبتني في اهل السعادة فاثبتني فيها وان كنت كتبتني على الشقاوة فامحني فاثبتني على السعادة في اصول الدين للشيخ الاجل الامام الخاطري الشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تبدل سعادة بافعال السعداء والسعادة المكتوبة فيه تبدل بافعال الاشقياء وقالت الاشعرية لا تبدل ذلك وعن هذا قالوا ان ابا بكر رضي الله عنه كان سعيدا في حال سجوده للصنم (ودلائلنا قوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب اي يحو المعاصي عند التوبة ويثبت التوبة وذلك ان المكتوب في اللوح المحفوظ صفة العبد سعادة وشقاوة والعبد يجوز عليه التبديل من حال الى حال فكذا صفة انتهت (واما علمه تعالى في الازل انه ايهما يختار يعني السعادة والشقاوة في آخر الامر فلا تبدل اذ يلزم ح انقلاب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (الفريضة الثانية والثلاثون) في الاستثناء في الايمان (ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله كما هو المصريح في اصول الدين للامام عبد العزيز السمرقندي والعمدة للامام النسفي وشرح الوصية لكل الدين (وذهب مشايخ الاشاعرة الى انه يجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله كما في العمدة للامام النسفي وشرح الجوهرية للامام اللقاني وشرح الوصية للشيخ اكل الدين (استدل مشايخ الحنفية بان الايمان

لا يصح الا بالتصديق البالغ حد الجزم والشرط يدل على حصول التوقف وعدم الجزم وهو شك في الايمان كما يستفاد من شرح الجوهرية وبقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا حيث اتى بالجملة الاسمية وضمير الفصل معرفا للخبر مؤكدا بالمصدر دل دلالة بينة على ان الايمان قائم بهم كما يستفاد من شرح الوصية للشيخ اكل (واستدل مشايخ الاشاعرة بان من قال انا مؤمن حقا عند الله يكون حكما على علم الله تعالى في الغيب وكل من علم الله ان يموت كافرا لا يموت مسلما لان علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير فهذا الرجل يقول انا مؤمن حقا وفي علم الله انه يموت كافرا فيكون مخبرا بخلاف ما عند الله وذلك لا يجوز (الجواب ان من حكم بانه مؤمن ليس الابناء على ان الايمان الصحيح يبطل الكفر اذ لو لم يبطل قطعنا لزم الشك في الايمان وذلك كفروا به ليس بناء على علم الله تعالى في عاقبة الامر بل على تعلق علمه تعالى في حال ايمانه لان الله تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه وهو مؤمن في الحال بناء على ان التوبة الصحيحة امن الكفر مقطوع القبول (فائدة) كل امر متحقق في الحال وفي الماضي من الزمان لا يجوز الاستثناء فيه ودخول الجنة يشترط فيه الموت على الايمان وذلك في الثاني من الزمان فجاز الاستثناء فيه ثم الاستثناء يرفع جميع العقود كالطلاق والعناق والبيع وكذلك يرفع عقدة الايمان كما في بحر الكلام (وفي شرح جوهرية التوحيد عند الاشاعرة يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله نظر للمآل وعند المساتريديه لا يصح وهذا فرع مسألة الموافاة انتهى (الفريضة الثالثة والثلاثون) في ان الرسل والانبياء عليهم السلام بعد ان قالهم من هذه الدار رسل وانبياء حقيقة اوفى حكمها (ذهب مشايخ الحنفية الى انها رسل وانبياء حقيقة (وذهب الاشعري ومن تابعه الى انها في حكم الرسل كما في بحر الكلام للامام ابي المعين النسفي وشرح عقيدة الطحاوي للامام ابي المحاسن القنوي وغيره (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله الآية

حيث دل اطلاقه على الاتحاد بين الرسل في وصف الرسالة في عصر النبي عليه السلام وعدم التفاوت في وصفها وهذا ينبغي كون من مات منهم في حكم الرسالة والا فيكون النبي عليه السلام في حكمها وهو باطل وبان المتصف بالرسالة والنبوة الروح وهو لا يتغير بالموت ولا يتغير وصفها كما في شرح الطحاوي (واستدل مشايخ الاشاعرة بان الرسالة والنبوة كانا عرضا والعرض لا يبقى زمانين سيما اذا كانا مختلفين فان من صلى الظهر وفرغ منها لا يقال انه في الصلوة والمصلي اذا سبقه الحدث فذهب ليتوضأ يكون في حكم الصلوة) الجواب انه لما ثبت ان المتصف بهما الارواح ولم يتعلق الموت بهما كانتا باقيتين ببقاء الارواح على ان الآية الكريمة تنع كونهم في حكم الرسالة (الفريدة الرابعة والثلاثون) في ان الذكورة هل هو شرط النبوة ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الذكورة شرط النبوة كما في بدأ الامالي لسراج الدين وشرحه للشيخ علي القاري واشارات المرام لقاضي القضاة البيضاوي) (وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى انها ليس شرط لهما بل صح نبوة النساء كما هو المصرح في شرح بدأ الامالي للشيخ علي القاري والمستفاد من شرح عمدة الاحكام للسراج البلقيني واشارات المرام) (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم حيث دل على ان الارسال ما كان الا للرجال لا لغيرهم فينبغي نبوة المرأة وبان المرأة لا تصلح للامارة والقضاء فلا تصلح للنبوة) (واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى واوحينا الى ام موسى الآية حيث دل على انه وقع الايحاء اليها والايحاء من خصائص الانبياء عليهم السلام) (الجواب لما كان دلالة قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا قطعيًا يحمل قوله تعالى واوحينا الى ام موسى على الايحاء الى بعض الانبياء المبعوث في ذلك الزمان كشعيب عليه السلام ثم ان ذلك النبي عرفها مرسله او مشافهة او على البعث اليها ملكا لا على وجه النبوة بل على طريقة بعث جبرائيل عليه السلام الى مريم في قوله فارسلنا اليها روحنا وبلغ ذلك الملك اليها ما وحي اليه او على الالهام كما في واوحى ربك الى النحل بان اوقع الله تعالى

في قلبها عن بنة جارية على ان تلقيه في التابوت ثم تقذف التابوت في البئر كما في بعض حواشي التنزيل (فائدة) في شرح بدأ الامالي للشيخ علي القاري قال ابن جماعة مذهب اهل التحقيق ان الذكورة شرط النبوة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري والامام القرطبي (وقال وقع الاختلاف في وقوع نبوة اربع نسوة مريم وآيسة وسارة وهاجر وزاد العلامة المتقن السراج البلقيني في شرحه لعمدة الاحكام حواء وام موسى (الفريدة الخامسة والثلاثون) في ان عوام البشر من الاتقياء افضل من عامة الملائكة ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان رسل البشر كوسى عليه السلام افضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر من الاتقياء افضل من عامة الملائكة غير خواصها كما هو المصرح في العمدة للامام النسفي وشرحه القديم وشرح الجوهرة للامام اللقاني وجامع البحار شرح تنوير الابصار) (وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى ان رسل البشر افضل من الملائكة والملائكة افضل من غير الانبياء من البشر فعوام الملائكة افضل من عوام البشر كما هو في شرح جوهرة التوحيد للامام اللقاني) (وبعض مشايخ الاشاعرة كالحليمي والقاضي ابي بكر الباقلاني الى تفضيل الملائكة مطلقا والى هذا ذهب اهل الاعتزال كما في المواقف وشرحه الشريفيني) (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم الآية حيث انهم يزورون المسلمين في الجنة والمزور افضل من الزار كما في جامع البحار وبان البشر يحصل الفضائل والكمالات العلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات والعبادات وكسب الكمالات مع ان الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل) (واستدل مشايخ الاشاعرة بان الملائكة روحانية اطيفة لا يحجب عن تجلي الانوار القدسية فهم ابداء مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والبشر مركب من المادة الظلمانية المانعة عن مشاهدة الانوار

الالهية فيكونون افضل وبان كالات الملائكة في مبدأ الفطرة والكمالات البشرية لا يحصل لهم منها ما حصل على سبيل التدريج والانتقالات الكثيرة والمراجعات الطويلة فيكون كالات الملائكة اكل من كالاتهم كما يستفاد من المواقف وشرحه (الجواب ان النزاع ليس في تفضيل الاصل والمادة بل في الافضلية بمعنى اكثرية الثواب ولا شك ان العبادات العلمية والعملية المكتسبة مع العلائق والعوائق افضل من الطاعات الفطرية التي لا حرج فيها وقد اجتمعوا على ان افضل العبادات احزها (فائدة) في المحيط المختار عندنا ان خواص بني آدم وهم الانبياء والمرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من الاتقياء افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام بني آدم ونص قاضيان على ان هذا هو المذهب المرضي وفي روضة العلماء لابي الحسن البخاري ان الامة اجتمعت على ان افضل الخلائق بعد الانبياء جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وحلة العرش والروحانيون ورضوان ومالك واجمعوا على ان الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين افضل من سائر الملائكة (واختلفوا ان الناس بعد هؤلاء افضل ام سائر الملائكة قال ابو حنيفة رحمه الله سائر الناس من المسلمين افضل وقال سائر الملائكة افضل صرح بذلك في جامع البحار (الفريدة السادسة والثلاثون) في ان القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان القدرة الحقيقية تصلح للضدين كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن اصحابه والمصرح في التعديل والمعارف شرح الصحايف والشرح القديم للعمدة) وذهب الشريفي والشرح القديم للعمدة وشرح الجوهرة للامام اللقاني (احتج مشايخ الحنفية بان قدرة العبد لو كانت مخلوقة رأسا غير صالح للفعل والترك لكان العبد مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبورا وقد دلت الدلائل القاطعة على

في فوائد الامام محمد ابن ابو بكر البخاري قال ابو حنيفة القدرة تصلح للضدين على سبيل البدل ان شاء فعل هذا وان شاء هذا وتابعه في ذلك القاشي وابن شريح وابن رواندي لانه محل القدرة وهو الآلة صالحة للضدين

ان العبد مختار لا مجبور (وبان كل سبب من اسباب الفعل من الآلات والادوات كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد تصلح للخير والشر وغير ذلك فاستثناء القدرة من سائر الاسباب ليس الانحكاما كما يستفاد من التسديد للامام السعفاني (احتج مشايخ الاشاعرة بان القدرة لو كانت صالحة للضدين لزم تسليم كونها قبل الفعل وقد اجمعوا على انه مع الفعل ولزم قدرة العصمة في الكافر والخذلان في المؤمن وكل منهما في وقت واحد واللازم باطل لبطلان الوصف بذلك اجماعا كافي التبصرة والتسديد ولزم اتحاد القدرة مع مغايرة ما يجده عند صدور احد المقدورين لما يجده عند صدور الآخر كما في شرح المواقف (الجواب ان المقصود منها صلاحيتها لهما وتعلقها على سبيل البدلية اكل منهما وذلك لا يقتضي التقدم على الفعل ولا اجتماع العصمة والخذلان بالاتصاف بالمختار في فعل بهما بلا وجوب فتخلف الفعل ممكن يعني ان القادر المختار يصور منه اختيار الترك بدل اختيار الفعل وكذا عكسه هذا معنى قول الشيخ ابي منصور الماتريدي في التأويلات العبدية اشتغل بفعل صار مضيقا بضده من الافعال لان كان ممنوعا عن الفعل الذي هو ضده فلذلك اذا أثر الكفر واتى به فقد صار باختياره الكفر مضيقا لقوة الايمان لان صار ممنوعا عنهما انتهى وكاله لدقة هذا وغموضه ظن المنافات وتوهم ما توهم في شرح التعديل للصدر العلامة قد توهم بعض الناس ان كل من يقول بان القدرة مع الفعل فهو قائل بان القدرة لا تصلح للضدين وكل من يقول ان القدرة سابقة فهو قائل بانها تصلح للضدين لكن هذا غلط بل المنقول عن ابي حنيفة الامام الاعظم انها مقارنة ومع ذلك تصلح للضدين فالتوسط بين الجبر والقدر مبنى على ان القدرة مع الفعل وانها تصلح للضدين فالشيخ الاشعري لما قال بان القدرة مع الفعل لكن بحيث يجب بها الاثر وانها لا تصلح للضدين فوقع في الجبر انتهى (وكشفه ان القدرة التي يحصل بها الفعل سبب او علة للفعل من حيث الذات ولا اختلاف فيها من حيث الذات اذ القدرة على السجدة لله تعالى وتقدس وللصنم العباد بالله واحدة

لا اختلاف بل الاختلاف من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد
الفاعل وذلك لا يوجب اختلافا في ذاتها فالكافر او الشغل بالايان
بدل اشتغله في تلك الحال بالكفر لحصل له الايمان بتلك القدرة الا انه
قد ضيع القدرة بصرفها الى الكفر فكانت المعاقبة والمواخذة بصرف
القدرة الصالحة للمأمور به واغبره الى غيره كما في الشرح القديم للعمدة
(قاعدة) ذكر بعض افاضل معاصرينا ان الله تعالى وتقدس
خلق العبد واعطاه قدرة تتعلق باحد طرفي المقدور فارادة العبد
مراد الله اجمالا بمعنى انه تعلق بان يحصل له ارادة ما يريد لا تفصيلا
بمعنى انه لا يتعلق بخصوصية ارادة العبد المتعلق بخصوصية احد
طرفي المقدور (الفريدة السابعة والثلاثون) في ان قدرة العبد
هل فيها تأثير ما ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان اصل الفعل
بقدرته الله تعالى وتكوينه والانصاف بكونه طاعة ومعية بقدرته
العبد كافي تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة والمسيرة للامام
ابن الهمام والاعتماد شرح العمدة للامام النسفي وفي اشارات المرام
لقاضي القضاة البياضي هذا مذهب جمهور مشايخ الحنفية واختاره
القاضي ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة (وذهب الشيخ الاشعري
وجهور مشايخ الاشاعرة الى ان افعال العباد واقعة
بقدرته الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها كافي الموقف
اعضد الملة والدين وشرح الوصية للشيخ اكل الدين وام البراهين
للإمام السنوسي (وفي شرح المواقف للشيخ الشريف العلامة فعل العبد
مخلوق الله تعالى ابداعا واخذاء ومكسوب العبد والمراد بكسبه اياه
مقارنته لقدرة وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل
في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
(احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا
ما بانفسهم وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على
قوم حتى يغير واما بانفسهم وقوله تعالى لها ما كسبت وعليها
ما اكتسبت دلت الآيات على ان لقدرة العبد تأثيرا ما لا يمكن

الله تعالى قدرته مؤثرا بوجه ما لما نسب التغير والكسب اليه (واحتج
الاشاعرة بانه لما ثبت بالدلائل القاطعة وجوب انفراد المولى تبارك
وتعالى بايجاد الكائنات وثبت ان للعبد كسبا اقتضى ان يكون الكسب
عبارة عن كونه محلا من غير تأثير ومدخل في الافعال (الجواب ان الله
تعالى جعل قدرة العبد واختياره بحيث لهما مدخل في الفعل لابان يكون
لهما لذاتهما مدخل فيه بل يخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه
فلا يلزم من كون الكسب مؤثرا في الانصاف عدم انفراد مولانا عز وجل
في ايجاد الكائنات ونقص في الوهية وانما يلزم هذا لو كان لهما تأثير
لذاتهما من غير ان يخلق الله تعالى بهذا الوجه كما اشير اليه في المسيرة
للإمام ابن الهمام ونص عليه في شرح الطوالع لشمس الدين الاصفهاني
(قاعدة) قال الامام فخر الدين الرازي الكسب صفة تحصل بالقدرة
الحاصلة بقدرته الله فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويمتاز
ان يكون احديهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به
الامتنياز فاصل الحركة بقدرته الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرته العبد
وهي المسماة بالكسب كافي شرح الجوهرية للامام اللقاني (الفريدة
الثامنة والثلاثون) في ان الايقاع حال ام معدوم محض (ذهب
مشايخ الحنفية الى ان الايقاع ليس معدوما محض بل من الامور الالاموجودة
واللامعدومة المسماة بالحال كافي تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة
والبدائع للامام الفخاري والتلويح لسعد الدين التفتازاني (واختاره
القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين من الاشاعرة (وذهب جمهور
مشايخ الاشاعرة الى انه معدوم محض كما هو المصرح في فصول البدائع
وشرح الجوهرية للامام اللقاني والمستفاد من المواقف وشرحه
الشرقي (استدل مشايخ الحنفية بانه ان لم يدخل في جملة العلة النامة
للمحادث امر لاموجود ولا معدوم تكون اما موجودات محضة
او معدومات او مركبة لاسبيل الى الاول لانها ان قدمت لزم قدم
الحادث وان حدث شيء منها فنقل الكلام الى علته يلزم التسلسل
او الانتهاء الى القديم فيلزم قدم الحادث ان انتهت اليه او انتفاء

٢ الاضطرار للعبد
مع اقدار الله تعالى
على العزم على كل
من الفعل والترك كذا
قال الامام ابن الهمام
في المسيرة

الواجب ان لم تنته ولا الى الثاني لانها لا تصلح ان تكون علة للموجود
ولا الى الثالث اذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود جميع الموجودات
الموقوف عليها على عدم شيء فاما على العدم السابق القديم فيلزم
قدم الحادث لان العلة التامة تتركب منه ومن الموجودات المستندة
الى الواجب او على عدمه اللاحق (وذلك اما بزوال وجود جزء
من علة وجوده او بقاءه ونقل الكلام اليه فيتسلسل او ينتهي الى الواجب
ويلزم انتفاؤه او بزوال عدمه مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال العدم
هو الوجود فيتوقف وجود الحادث على عدم موقوف على هذا الوجود
فبقي شيء من الموجودات الموقوف عليها فلم يكن المفروض جملة هذا
خلف اما اذا دخل في العلة امر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع والاختيار
فهى لا تستند الى الواجب بطريق الوجوب لعدم وجودها حتى يلزم
قدم الحادث او انتفاء الواجب بل يقع منه اى وقت كان من غير تعليل
ولا يلزم الوجود بلا موجد بل ترجيح احد المتساويين (استدلال مشايخ
الاشاعرة من نافي الحال بان الاحوال مشتركة في الحالية وتختلف
بالخصوصيات التى يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اى الحالية المشتركة
وهى مفهوم الحال حال قنشارك سائر الاحوال فى الحالية وتمتاز عنها
بخصوصيته ولبس شيء من المشتركة والمتميزة موجودا ولا معدوما فثبت
حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية (الجواب ان الحال ليس
حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم
اعتبر فيه سلب كان معدوما لاحالا (او ان مفهوم الحال ليس حالاً زائداً
على نفسه حتى يتسلسل صرح بذلك فى المواقف وشرحه الشريفي
(فائدة) فى فصول البدائع الإيقاع ليس بموجود والى لكان له
موقع فنقل الكلام الى إيقاع الإيقاع يلزم التسلسل فى طرف المبدأ
فى الامور المحققة فيكون الإيقاع معدوماً على مذهب الجمهور حالاً
عند القائلين بها ثم قال جمهور مشايخ اهل السنة غير قائلين بالحال
وهذا يستدعى ركاكة مطلبهم وسخافة مذهبهم هذا (ولا يخفى على

احد ان القائل مع كمال انسابه الى الطريقة الحنفية واطلاعه باتم وجه
بمسالك اكابر مشايخ الحنفية علم التحقيق وعالم التدقيق منشأ الكشف
والتوضيح ومنشأ التعليل والتنقيح فلا يسلك فى مثل هذا الامر العظيم
الا بمسلك مرضى يقتضيه حقيقة الحال ومنهج سديد يستدعيه حقيقة
المقال (وقد قال الفاضل النحرير العالم الرباني والعلامة الثاني المحقق
التفتازاني ان اثبات الامور الالاموجودية واللامعدومة كالاختيار
والإيقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات
وموجبا بكونه فاعلا بالاختيار (اما الاول فلان القول بكونه موجبا
انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم
عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان
بلامرجح (ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة
ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم
قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحادث
بذات الله تعالى ولا يخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور
اللاموجودية واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون
وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولم يجب وجوده مادام
ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق
ان هذا مستلزم للرجحان بلامرجح اى وجود الممكن بلا موجد وإيجاد
(واما على تقدير اثبات الامور الالاموجودية واللامعدومة فلا يلزم
القول بالاجباب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الإيقاع
والاختيار والإيقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم
من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلامرجح بمعنى وجود
الممكن من غير موجد اذ لا وجود للإيقاع ولا للاختيار كالأعدم لهما
(واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق
الاجباب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفائها الواجب فيلزم استنادها
اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا (الفريدة التاسعة
والثلثون) فى ان الاعمال بعد الاحباط بالارتداد هل تعود بالتوبة ام لا

(ذهب مشايخ الحنفية الى ان المؤمن اذا ارتد العياذ بالله تعالى ثم آمن
لا تعود اعماله كما هو المستفاد من التوضيح للصدر العلامة وتغير التنقيح
لمولانا العلامة والمصرح في الطريقة المحمدية وشرحه الوسيلة
الاحدية) وذهب الامام الشافعي ومن تابعه من الاشاعرة الى ان من
آمن بعد الارتداد يعود اعماله كما هو المستفاد من انوار التنزيل للبيضاوي
ومن التلويح لسعد الدين التفتازاني والمصرح في الوسيلة الاحدية
(استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله
الآية دل اطلاق الآية الكريمة على انه يحبط الاعمال بالارتداد مات على
ارتداده اولا) واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ومن يرتدد منكم
عن دينه فميت فهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم الآية حيث دل
الآية الكريمة على ان احباط الاعمال بالموت على الارتداد وحلوا
قوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية على قوله تعالى ومن يرتدد منكم
عن دينه الآية فلم يبق على اطلاقه (الجواب ان المطلق يجري على
اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يحمل على المقيد بدليل ان عامة الصحابة
ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الباب (قال عمر رضي الله
تعالى عنه ام المرأة مبهمه في كتاب الله تعالى اي خال تحريمها عن قيد
الدخول الثابت في الباب فابهموها اي اتركوها على حالها وعلمه
انعقد الاجماع كافي لتغير التنقيح لمولانا العلامة وبان اعمال الدليلين واجب
ما مكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
وفي الحل على المقيد ابطال الامر الثاني (وفي التلويح بهذا ظهر فساد
ما استدل به الشافعية من ان حل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين
اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق
في ضمن غير ذلك المقيد (فائدة) في شرح مولانا خواجه زاده الرومي
الطريقة الشيخ تقي الدين البركوي ان حكم الارتداد احباط جميع الخيرات
ان صدر طوعا بالاتفاق ثم لا يعود بعد التوبة عند ائمتنا خلافا للشافعي
رحمه الله ومنشأ الخلاف الاختلاف في حل المطلق على المقيد فالشافعي
رحمه الله حل قوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله على قوله تعالى

ومن يرتدد منكم عن دينه الآية فاشترط في الاحباط الموت على الكفر
(واما ائمتنا فلم يحملوا بل عملوا بكليهما ولم يشترطوا فيه الموت عليه فعلى قولهم
لا فرق بين من اسلم ابتداء وبين من صدر منه الكفر ثم تاب في عدم الخير بل
اشد منه لانه بسبب الاسلام تخلص من جميع الاثام بخلاف من صدر
منه الكفر فان معاصيه لا تذهب بكفره حتى يجب عليه بعد التوبة قضاء
ما فات في اسلامه من الفرائض والواجبات (الفريضة الاربعون)
في ان الكفار هل يعاقبون على ترك الفروض والواجبات ام لا (ذهب جمهور
مشايخ الحنفية الى ان الكفار لا يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة
على عقوبة الكفر ويعاقبون على ترك الاعتقاد كافي اصول الامام
شمس الائمة السرخسي والتوضيح للصدر العلامة والى هذا ذهب عامة
مشايخ ديار ما وراء النهر والقاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
وهو المختار عند المتأخرين نص على ذلك في التلويح (وذهب الامام
الشافعي وجهه ورواياه الى انهم يعاقبون في الآخرة بترك
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كافي التلويح
لسعد الدين التفتازاني وتغير التنقيح لمولانا العلامة) استدل
مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
فانهم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث
حيث فهم منه ان فرضية الصلوة الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى
تقدير عدم الاجابة لا تفرض اعدم الدليل على فرضية لانه دليل على
عدم الفرضية كما نص عليه في التوضيح (واستدل مشايخ الشافعية
بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية حيث يفهم
منه دخولهم النار لتركهم العبادات (الجواب ان المراد من الآية
الكريمة لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك
الاعتقاد لا على ترك العبادات (امور مهمة) لم تذكر فيما سبق ولا بد
من ذكرها (منها ما ذهب اليه مشايخ الحنفية واكثر مشايخ الاشاعرة
من ان ادراك الشم والذوق واللمس لبس صفة زائدة لله تعالى بل هو
نوع من العلم في حقه بدليل ان ذلك الادراك يوهم بل بوجب العروض

بأمور حادثة تعالى عن ذلك علوا كبيرا (وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة إلى أن الإدراكات المذكورات صفة له تعالى مغيرة للعلم بدليل مخالفة العلم لكل منهما (وردبانه لانفكاك تلك الإدراكات عن العلم فتحمل عليه لدلائل مانعة عن ارادتها في ذاته تعالى كما في اشارات المرام لقاضي القضاة البياضي (ومنها ما ذهب اليه مشايخ الحنفية من أن المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية ومن لازم الاشتراك فيها أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع وثانيهما أن يسد كل من المثليين مسد الآخر فالأمر أن لا يتصور أن في صفاته فلا يكون مثلهم في حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وتكوينه ولا يكونون مثله فيها كما في شرح الجوهرة للإمام اللقاني (وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن المماثلة تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة ولهذا قالوا أنه تعالى حي عالم قادر سميع إلى غير ذلك ولا يلزم بذلك المماثلة بينه وبين مخلوقاته هذا (وفي النور اللامع للإمام الناصري قال سيف الحق أبو المعين النسي لا نقول ما يقول الأشاعرة من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة في جميع الأوصاف بل نقول يجوز أن يكون الشيء ممثلا للشيء من وجه مخالفته من وجه فانا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن زيدا مثل عمر في اللغة إذا كان مساويه فيه وإن كان بينهما مخالفة كثيرة ولهذا قال النبي عليه السلام الخنطة بالخنطة مثلا مثل الحديث أراد به الاستواء في الكيل دون العدد والصلابة والرخاوة فبهذا ظهر بطلان ما ذهب اليه أهل الاعتزال من أن المماثلة تثبت بالاشتراك في إخص الأوصاف فالعلم بمثل العلم لكونه إدراكا لا لكونه عرضا وحادثا فلو وصف الله بالعلم أثبت المماثلة بينه وبين مخلوقاته ومن هذا أنكروا أن يكون صفاته تعالى زائدة على ذاته وادعوا أنه عالم بلا علم وسميع بلا سمع صرح بذلك الشيخ أبو المحاسن في شرح الطحاوي (ومنها ما ذهب اليه مشايخ الحنفية في أن توبة اليأس مقبولة وإيمان اليأس غير مقبول كما هو المستفاد في عقائد الإمام الطحاوي والمصرح في الخلاصة للإمام ركن الإسلام البخاري وفتاوى الإمام محمد الكردي (وذهب

مشايخ الأشاعرة إلى أن توبة اليأس لا تقبل كإيمان اليأس كما هو المصرح في تفسير فخر الدين الرازي وفي فتاوى الكردي استدلالا بقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار الآية حيث سوى بين من سوف التوبة إلى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر في نفي التوبة فدل على عدم اعتداد توبة الفاسق في حال اليأس (أجاب بعضهم أن قوله تعالى إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب يدل على أن قبول التوبة كالختوم على الله تعالى بمقتضى وعده وقوله تعالى وليست التوبة يدل بقرينة المقابلة على أنه ليس قبولها كالختوم عليه تعالى لعدم رغبته اليها وتأخيرها إلى هذا الآن وهذا لا يمنع أن يتوب الله عليهم بل يمنع أن يكون لهم الحق كما كان للأول كما نص عليه في كشف الأسرار (وبعضهم بان المراد بالذين يعملون السوء عصاة المؤمنين والذين يعملون السيئات المنافقون والذين يموتون الكفار كما ذكره القاضي في تفسيره (استدل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام إن الله تعالى يقبل توبة عبده ما لم يغرر حيث دل على أنه يقبل توبته قبل أن يتردد الروح في الحلقوم وأما وقت تردها فيه معاناة الملائكة ومعالجة ملك الموت قبض الروح فلا تصور فيها التوبة ولهذا قالوا إن الرجاء باق فيصح منه الندم والعزم عن ترك الفعل وبأنه لما قبل في حقه شفاعته غيره يوم القيمة مع أنه زمان يأس فشفاعته لنفسه في آخر عمره وغاية أمره تقبل يتفضل الله تعالى بقولها في حين وجه وجه الذل نحو يابه * ورفع يدي سره إلى جنبه * فيأمالك الملكوت والملك الأكرم * ويأمالك رقاب الملوك ورقاب العالم * أنت المغيث لكل حائر ملهوف * وأنت المجير من كل هائل مخوف * استلأك بحرمة سرك المخزون * في خزائن كتابك المكنون * أن تجعل صنيعي هذا مرآة إلى مطالعة دلائل ذاتك * ومنها جاسويا إلى اطلاع أسرار صفاتك * وأن تنييني به جميل الذكر في هذه الدار * وجزيل الأجر في دار القرار * وأن تحشرني وأخواننا المسلمين * مع النبيين والصديقين والشهداء

والصالحين * ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين * وقد اتفق تبيينه
وتم تتيقه في شهر الله المحرم الحرام في السنة الثالثة والثلاثين من المائة الثانية
بعد الالف الالف * من هجرة من هجر قبل كل وضع وشريف * وصلى الله

على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين *

وعلى سائر الانبياء والمرسلين والحمد لله

رب العالمين

م

م

طبع في الطبعة العامة في محرم الحرام في ١٥ من سنة ١٢٨٨

